TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO
AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS
LAURA CAMILA RAMÍREZ BONILLA
CÉSAR ENRIQUE VALDEZ CHÁVEZ
(COORDINADORES)

LAS DERECHAS MEXICANAS FRENTE A LA CONSTITUCIÓN, SIGLOS XX Y XXI

La Brecha en el Tiempo

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

LAS DERECHAS MEXICANAS FRENTE A LA CONSTITUCIÓN, SIGLOS XX Y XXI

TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO,
AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS,
LAURA CAMILA RAMÍREZ BONILLA
Y CÉSAR ENRIQUE VALDEZ CHÁVEZ,
COORDS.

LAS DERECHAS MEXICANAS FRENTE A LA CONSTITUCIÓN

siglos XX y XXI

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO.
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

LC] JL 1281 D47.2021 [Dewey] 320.972 D47.2021

Las derechas mexicanas frente a la Constitución, siglos xx y xxi / Tania Hernández Vicencio . . . [*et al.*] (coords.); [autores] Marta Eugenia García Ugarte . . . [*et al.*]. — México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2021 — 468 pp. — 15 x 23 cm. ISBN: 978-607-417-778-7

1. Derecha e izquierda (Ciencia política) — México. 2. México. Constitución política (1917) 3. Participación política - México. 4. México — Política y gobierno — Siglo XX. 5. México — Política y gobierno — Siglo XXI. I. Hernández Vicencio, Tania. II. García Ugarte, Marta Eugenia, 1944- . III. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Historia. IV. Instituto Nacional de Antropología e Historia (México).

D.R. © 2021 Universidad Iberoamericana, A. C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
Ciudad de México
01219
publica@ibero.mx

Primera edición: 2021
ISBN: 978-607-417-778-7

Impreso y hecho en México

Índice

9 Agradecimientos

11 Introducción

Tania Hernández Vicencio, Austreberto Martínez Villegas, Laura Camila Ramírez Bonilla, César Enrique Valdez Chávez

35 **I. Las derechas ante el Estado laico**

37 Definición de las relaciones Estado-Iglesia en el Congreso Constituyente de 1917

Marta Eugenia García Ugarte

75 Ciudadanos y feligreses frente al Artículo 130 de la Constitución de 1917

Ariadna Guerrero Medina

121 Controversias políticas en revistas católicas (1950-1960). Límites y alcances del Artículo 130 constitucional

Laura Camila Ramírez Bonilla

155 La élite eclesial ante la promulgación de la Constitución Política de 1917

Víctor Miguel Villanueva Hernández

183 Martirio, justicia formal y justicia sustantiva en el discurso de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa: Una interpretación a partir de la muerte de Miguel Agustín Pro 1927-1929

Marisol López Menéndez

217 II. Las derechas frente a los proyectos culturales y educativos del Estado mexicano

219 Una aproximación a la narrativa y la poética de la derecha mexicana en el contexto constitucionalista de 1917

Gabriela Díaz Patiño

243 Los Caballeros de Colón y la lucha por la educación católica

César Enrique Valdez Chávez

271 Los cambios constitucionales en materia educativa y la oposición de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1917-1926)

Sofía Crespo Reyes

309 José Vasconcelos visto a derechas: Una crítica a la Constitución de 1917 y a la persecución religiosa (1935-1939)

Rodrigo Ruiz Velasco Barba

337 El Partido Acción Nacional en el debate por la educación (1940-1962)

Tania Hernández Vicencio

377 III. Las derechas en los debates agrario, electoral y laboral

379 Los ideales agrarios de la derecha de los pobres: Una revisión histórica del sinarquismo

Fabián Acosta Rico

403 Las leyes electorales y los intentos fallidos de participación política del sinarquismo entre 1951 y 1964

Austreberto Martínez Villegas

439 El invierno de los trabajadores

Saúl Escobar Toledo

Agradecimientos

Quienes participamos en esta obra agradecemos ampliamente a la Universidad Iberoamericana y, en especial, a su Departamento de Historia, el gran interés mostrado por el contenido del libro y por la publicación del mismo bajo el sello de su casa editorial.

Nuestro agradecimiento también a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia por acoger al Seminario Permanente sobre las Derechas en México, espacio en el que se concretó la idea original de este volumen en el marco de la conmemoración por los cien años de la Constitución de 1917.

Gracias a Ariana Vidal, asistente de dicho Seminario, quien con paciencia y profesionalismo nos ayudó a editar e integrar una primera versión del material.

Introducción

Tania Hernández Vicencio[1]
Austreberto Martínez Villegas[2]
Laura Camila Ramírez Bonilla[3]
César Enrique Valdez Chávez[4]

La Constitución de 1917, principal documento político-ideológico emanado de la Revolución mexicana de 1910, recogió los principios republicanos, federalistas y laicos que se habían consignado en la Constitución de 1857, pero además asentó bases inéditas para la estructuración política y económica del país, e introdujo valores que tendieron a transformar la relación entre el Estado y la sociedad mexicana. La esencia liberal que caracterizó a la Constitución del 57 y que en su momento fue pieza clave para construir la idea de nación y el concepto de ciudadano, resultó insuficiente ante los nuevos procesos políticos y sociales de principios del siglo XX, que involucraban a amplios colectivos como los movimientos agraristas y obreristas, y frente al surgimiento de organizaciones de clase media que planteaban retos inéditos al Estado. Para atender la complejidad social de principios del siglo pasado, en el nuevo marco jurídico se privilegió la propiedad colectiva frente a la privada, se dio primacía a los derechos sociales sobre los individuales en las materias agraria y laboral,

1 Profesora-investigadora en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2 Profesor adscrito a la Universidad Panamericana.

3 Profesora-investigadora en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

4 Profesor-investigador en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

y se profundizó en el principio de laicidad del Estado, avanzando en la separación entre el poder estatal y el eclesiástico, y sobre todo garantizando la supremacía del Estado frente a las iglesias.

Con las novedades que introdujo la Constitución del 17 y frente al esbozo de un proyecto de Estado que se iría ubicando a la izquierda del espectro político, fueron varios los actores colectivos e individuales que lograron articular una amplia movilización de derecha y que actuaron en oposición al contenido de preceptos constitucionales fundamentales. Las tensiones más fuertes se dieron en torno a los siguientes artículos: Tercero, referido a la educación libre, laica y gratuita; quinto, relativo a la supresión de las órdenes monásticas; 24, que garantizó la libertad de credos, pero restringió los actos de culto público a los templos y con vigilancia de la autoridad; 27, que consignó que la propiedad de las tierras y aguas residía originariamente en la nación, la cual tendría el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dictase el interés público y que además, en su fracción II, quitó capacidad a las iglesias para adquirir, poseer o administrar bienes raíces; 123, que garantizó importantes derechos laborales a los trabajadores; y 130, artículo que negó la personalidad jurídica a éstas, rechazó la posibilidad de que éstas participaran en política y prohibió la formación de partidos confesionales.

En ese contexto, la oposición de derecha *grosso modo* quedó articulada por un amplio sector de la jerarquía de la Iglesia católica y sus grupos de laicos, los cuales alentaron la creación de un conjunto de organizaciones cívicas, uniones, ligas, confederaciones y partidos políticos cuyos miembros enarbolaron la Doctrina Social de la Iglesia y denunciaron la afectación de lo que consideraban sus legítimos derechos como ciudadanos y como católicos. Otro sector se conformó de hacendados y propietarios de tierras afectados por el reparto agrario, por la incipiente burguesía nacional que fundó im-

portantes organizaciones gremiales, y que actuaban en oposición a los cambios sobre los derechos de propiedad y respecto al papel que el Estado pretendía asumir como rector de la economía mediante un fuerte compromiso con las clases obrera y campesina. Además de un influyente grupo de la clase política posrevolucionaria e intelectuales que abrazaban la vieja tradición liberal y cuestionaban los excesos del poder cometidos al amparo de la ideología del nacionalismo revolucionario. Otros más enaltecían las raíces hispánicas y abrevaban del pensamiento hispanista en un contexto en el que comenzaba a perfilarse una clara tendencia hacia la idealización del pasado indígena como reacción frente al extranjerismo de la vieja clase gobernante, por lo que también se fueron ubicando a la derecha del paisaje político del momento.

¿Cuáles fueron los desacuerdos que plantearon las organizaciones, grupos y personajes de las derechas mexicanas en relación con el contenido de artículos fundamentales de la Constitución del 17?, y ¿hasta qué punto las derechas mexicanas delinearon un proyecto alternativo de nación a través de sus propuestas? Para responder a las interrogantes planteadas, este libro aborda tres dimensiones de análisis: Las derechas ante al Estado laico, las derechas frente a los proyectos culturales y educativos del Estado mexicano, y las derechas en los debates agrario, electoral y laboral. A través de estas líneas, los autores y autoras tenemos como intención presentar una mirada complementaria en el análisis de la relevancia histórica de la Constitución del 17 y la forma como sus preceptos fueron recibidos en la sociedad mexicana.[5]

[5] A lo largo de 2017, en México se realizaron una serie de eventos académicos y se publicaron algunos libros alusivos al tema, en los que, entre otros asuntos, se destacó la relevancia de los derechos sociales consignados en la Constitución, se documentó el complejo proceso que culminó en su promulgación y se analizaron los rasgos del constitucionalismo mexicano. Al respecto puede verse (Garcíadiego y De los Reyes, 2017; Marván, 2017; Cossío, Silva-Herzog, 2017).

Sobre el contenido general de esta obra es importante precisar que la mayoría de los trabajos aquí presentados se centran en el estudio de las derechas católicas. Ello se debe, por un lado, a que éste es el principal objeto de estudio de buena parte de los colaboradores del libro y, por otro, a que la temporalidad que aborda la mayoría de los autores se sitúa en la primera mitad del siglo xx, etapa en la que la Iglesia católica, sus grupos de laicos y otras organizaciones afines a ella jugaron un papel fundamental como oposición y como productores de propuestas alternativas a las consignadas en la Constitución del 17. En este sentido, reconocemos la necesidad de profundizar en la actuación de las derechas en la segunda mitad del siglo pasado y en lo que va del presente, así como de abordar a otros actores de este espectro político, con la idea de observar los cambios y las permanencias en su articulación. Esta asignatura resulta por demás relevante en el contexto de los cambios actuales realizados al principal marco jurídico del país, los cuales dieron inicio en la última década del siglo xx, como los relativos a la regulación del fenómeno religioso ejecutados en 1992, 2012 y 2013, y otros más relativos a las materias laboral y económica, efectuados en estas dos últimas fechas, y en el caso de la educación en 2019.

Los cinco capítulos que integran la sección de las derechas ante el Estado laico se proponen explorar facetas distintas de la relación entre política y religión, tomando como marco de referencia la Constitución del 17. Las temáticas abordadas por los autores permiten hacer un recorrido que va de los años previos a la promulgación de la carta política hasta su instrumentación, pasando por el conflicto cristero y los acuerdos de paz. El Estado laico representó un marco de referencia para el cuestionamiento puntual por parte de los actores más conservadores, tradicionalistas e incluso integristas e intransigentes del México posrevolucionario. ¿Qué discursos y sig-

nificados construyeron las derechas frente a la laicidad del Estado? ¿Qué acciones políticas desarrollaron? ¿Qué acontecimientos redefinieron o reforzaron sus posturas? ¿Cómo se proyectaron a partir de 1917 las derechas mexicanas en un contexto de laicidad?

El trabajo de Marta Eugenia García Ugarte aborda los factores que forjaron la tensión entre constitucionalistas y la Iglesia católica, a saber, el poder que había alcanzado esta última en el gobierno de Porfirio Díaz y el apoyo que la jerarquía eclesiástica, encabezada por Monseñor José Mora y del Río, había dado al general Victoriano Huerta. En opinión de la autora, la desconfianza que producía la Iglesia se materializó en un articulado constitucional que le negó la personalidad jurídica, prohibió su intervención en la educación pública y la posesión de bienes, estableció la supremacía del Estado y limitó las actividades de los ministros de culto, entre otros aspectos. Según García Ugarte, si bien existían voces radicales y otras más mesuradas que opinaban en torno al papel de la Iglesia, el recelo predominó entre los diputados, haciendo notorias tres realidades: La abierta participación en política que tenía la Iglesia, tanto en sintonía con el régimen anterior como en contraposición al nuevo, la animadversión que había inspirado entre quienes asumían el poder y la cerrazón de una institución que se asumió como único baluarte de la moralidad, por lo que fue reacia al diálogo y la concertación.

En su ensayo, Víctor Miguel Villanueva Hernández nos ofrece un panorama de las primeras reacciones que la jerarquía eclesiástica expresó ante la promulgación de la Constitución del 17. La revisión del autor permite observar matices entre la postura institucional y las opiniones personales de algunos prelados. El arzobispo de la capital del país, Monseñor José Mora y del Río era visto por los revolucionarios como un sostenedor económico del gobierno huertista. No obstante, de acuerdo con Villanueva, también se expresaron otras

posturas mesuradas y pragmáticas, como la de Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, quien sugirió no enfrentarse al Estado, porque creía que, con el tiempo, no llegarían a aplicarse las disposiciones anticlericales. Según el autor, el episcopado como colectivo hizo un voto de protesta y decidió no rebelarse contra el Estado, sino manifestar su inconformidad desde la ley misma. Deslegitimar fue la base de la reacción eclesiástica, pues, según los prelados, la nueva Constitución profundizaba la persecución religiosa y desatendía la voluntad de la nación.

Ariadna Guerrero Medina nos aproxima a los principales debates que el catolicismo organizado en México planteó ante el Artículo 130 constitucional, respecto a la relación entre clérigos y laicos. Los contextos elegidos por la autora son la labor del Congreso Constituyente, la promulgación de la Carta Magna, los años previos al conflicto cristero y el desarrollo del mismo, así como los arreglos que permitieron deponer las armas e instaurar un tono de concertación con el Estado. En todos estos momentos, la Constitución se convirtió en motivo de controversia y, al mismo tiempo, en un recurso inédito para demandar cambios en los preceptos jurídicos. Guerrero Medina sugiere que, en las críticas al Estado laico, los católicos se presentan con su identidad religiosa y su identidad cívica. Los católicos respetaron la separación de esferas, pero en diferentes momentos históricos cuestionaron temas como la educación, la libertad religiosa, la actividad del clero y la práctica del culto. El Artículo 130 fue un claro factor de disputa entre los ideales revolucionarios y la Iglesia en la primera mitad del siglo xx, y el ejercicio de los derechos ciudadanos –un instrumento político liberal– llegó a convertirse en una estrategia de defensa de la propia Iglesia.

Marisol López Menéndez analiza el discurso de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (1925) ante la ejecución, sin

juicio previo, del sacerdote jesuita Miguel Agustín Pro, el 23 de noviembre de 1927. El texto se detiene en las tensiones que el discurso de la Liga supuso para la justicia formal y sustantiva y el giro que, pasados los años, llevó a que el caso de Pro fuera referencia en la defensa de los derechos humanos. La autora destaca, por un lado, que los sectores católicos de la Liga apelaron a la falta de un debido proceso y a la proporcionalidad del castigo frente al delito y, por otro, que hubo quienes señalaron que los hechos eran una afrenta del gobierno callista contra la Iglesia, es decir, por tratarse de una persecución religiosa no importaba pasar por encima de la ley. Para López Menéndez, el caso muestra cómo se traslapan el discurso sobre los derechos humanos con el discurso sobre los derechos de la Iglesia. En su opinión, los derechos naturales eran el núcleo de la idea de la acción cívica de la Liga, una acción que estaba por encima de la política partidista, pues su propósito era defender principios morales generales en lugar de intereses particulares.

Finalmente, en este primer bloque, Laura Camila Ramírez Bonilla nos traslada a los años cincuenta y se enfoca en los contenidos políticos de la prensa católica. La autora se refiere al Artículo 130 constitucional y a la prohibición que pesaba sobre la prensa confesional para comentar temas políticos e informar sobre actos de las autoridades civiles y el funcionamiento de las instituciones públicas. Ramírez Bonilla destaca que, pese a las restricciones constitucionales, el dinamismo editorial del catolicismo permitió a la Iglesia tener participación en la escena pública, expresando una concepción propia de la política y del rol de los católicos en ella. Deteniéndose en el *modus vivendi*, la autora se aproxima a los contenidos de las revistas y periódicos analizando las ideas políticas y los hechos de coyuntura. Destaca que la política se entiende como una actividad humana orientada al bien común que, sin embargo, tiene su origen en Dios y

como deber y derecho, le corresponde estar supeditada a la esfera religiosa. En cuanto a los hechos, la autora identifica cuatro temas en las publicaciones de la época: El sistema electoral, el voto femenino, las problemáticas sociales y el ideal de regresar a una nación católica. En su opinión, durante el *modus vivendi* la prensa confesional se cuidó en el uso del lenguaje y en el tratamiento de los asuntos políticos, pero no dejó de abordarlos.

Los trabajos de este módulo convergen en al menos tres elementos, más allá de que el monopolio de lo religioso se asigne en todos los casos al catolicismo, como sistema de creencias y como actor social y político. Primero, las investigaciones plantean un debate sobre la separación de la esfera política de la religiosa en el plano normativo, una diferenciación que buscó fortalecer la laicidad del Estado, sin que su establecimiento consiguiera desligarse del anticlericalismo. Las convicciones predominantes en el Congreso Constituyente y el tono del articulado de la Constitución evidencian la urgencia de profundizar la separación de esferas y el talante de una relación conflictiva, de periodos de tensión y periodos de concertación, donde el pragmatismo se impuso tras décadas de antagonismos radicales, incluso de violencia. Los trabajos muestran que durante la primera mitad del siglo XX hubo una consciente acción política y cívica de la Iglesia católica en México, que desafiaba la laicidad de Estado y la paulatina secularización de la sociedad. Segundo, queda en evidencia la distancia con el proyecto revolucionario y posrevolucionario de nación. Tanto la jerarquía, como el clero bajo y los laicos organizados expresaron un recelo al orden social imperante y en algunos momentos incluso hicieron un llamado a volver a un estadio anterior de supremacía de lo religioso sobre lo político. Y tercero, los católicos se asumen como creyentes y como ciudadanos. En el discurso, reelaboran los propios contenidos de la

Constitución para defender derechos como la libertad de conciencia, culto, expresión e incluso los derechos humanos, y su acción se justifica con la idea de que el buen cristiano es por definición y obligación un buen ciudadano.

El segundo bloque de trabajos incluidos en esta obra, analiza la actuación de las derechas frente a los proyectos culturales y educativos del Estado mexicano, un asunto clave puesto que no hay teoría o postura política que pretenda la transformación de la realidad, que no considere a la educación como la base de un nuevo horizonte civilizatorio. Como sabemos, a fines del siglo XIX el socialismo, el anarquismo, el liberalismo y las religiones en general, influyeron a un número importante de pensadores que ocuparon sus esfuerzos en diseñar nuevas perspectivas pedagógicas; todas argumentaban la necesidad de cambiar la mentalidad de los niños y blindar sus mentes para combatir a diferentes "demonios", ya fueran rojos o vestidos con blancas sotanas.

En México, como ha explicado Soledad Loaeza, la "querella escolar" ha tenido diferentes momentos y ha sido uno de los pilares del conflicto histórico entre la Iglesia católica y el Estado (Loaeza, 1988). Sin embargo, su aparente continuidad suele hacer a un lado las transformaciones entre los actores partícipes de ella, así como de sus objetivos y estrategias. Los actores involucrados han sido múltiples y los escenarios variables. Tratar de homogenizar esta complicada relación sería un error. Pareciera que el conflicto no tiene fin, ya que cada determinado tiempo los interesados modifican su percepción de la problemática y emprenden nuevas estrategias, aunque es posible identificar momentos de mayor y menor tensión. No cabe duda que desde los debates del Congreso Constituyente de 1916 se planteó un nuevo escenario para la confrontación entre la Iglesia y el Estado en materia educativa. La historiografía mexicana

ha hecho hincapié en la manera en que el Estado posrevolucionario implementó el Artículo tercero, así como las misiones culturales y, en general, la "cruzada" emprendida por la Secretaría de Educación Pública, fundada en 1921. Sin embargo, ha sido poco lo que se ha escrito y analizado sobre la respuesta de los grupos católicos, así como de los principales intelectuales de oposición respecto a las iniciativas educativas y culturales. ¿Cuál fue la reacción de las derechas frente al asunto educativo? ¿Qué acciones políticas desplegaron? ¿Qué acontecimientos consolidaron o modificaron sus posturas? ¿Cómo se reorganizaron a partir del debate sobre la educación?

Gabriela Díaz Patiño ofrece una interpretación del impacto ideológico que tuvieron en los escritores mexicanos católicos los sucesos políticos derivados de la promulgación de la Constitución de 1917. La autora analiza cómo se vio transformada su espiritualidad religiosa tras el establecimiento de una nueva relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. En una perspectiva amplia sobre el proyecto cultural de los escritores, Díaz Patiño recupera las creaciones literarias como expresión de las preocupaciones y de la cosmovisión de ese grupo de creadores, para observar la forma como responden ante su realidad y la manera como pretenden influir en ella, a través de su obra. La investigadora examina a escritores que por su posición política han sido puestos al margen de la historia de la literatura mexicana y establece que, si bien asumían públicamente su espiritualidad de tradición católica, aceptaron la Revolución, pero también llamaron a la paz y al orden en aras de proteger a la sociedad de los peligros de la modernidad. Según la autora, en los terrenos de la obra poética y la narrativa fue posible la construcción de cierta autonomía de la tradición religiosa respecto a la institución eclesiástica y poco a poco la literatura católica fue adquiriendo nuevos matices, pues los escritores tuvieron que aceptar la

existencia de nuevos paradigmas de una sociedad que abrazaba la idea del progreso.

Sofía Crespo Reyes analiza una de las más importantes organizaciones laicas de la Iglesia católica, la Unión de Damas Católicas Mexicanas. La autora muestra la forma como las mujeres se hicieron presentes en la lucha por la organización social, pero particularmente en el terreno educativo. Según Crespo Reyes, las Damas Católicas desarrollaron diversas estrategias para incidir en la vida pública y en la vida cotidiana, con las que se situaron como proveedoras de valores que tenían el objetivo de evitar que el laicismo penetrara en todos los ámbitos de la vida de los jóvenes estudiantes a quienes veían como sus hijos, o bien los futuros hijos de la nación y, sobre todo, como los futuros promotores de la fe católica. De acuerdo con la autora, estas mujeres fueron más allá del papel de promotoras de una obra pía o de devoción, e incursionaron en un proceso de concientización que las llevó a defender un proyecto educativo destinado a preservar la enseñanza de la doctrina católica en las escuelas primarias.

Por su parte, César Enrique Valdez Chávez analiza las acciones instrumentadas por los Caballeros de Colón respecto al asunto educativo. Para esta organización, los revolucionarios trataban de "descatolizar" a los mexicanos y contravenían la cultura nacional; de ahí que un asunto que inició como un problema de conciencia y de la esfera privada, en unos cuantos años fue interpretado como un problema civilizatorio. Según Valdez Chávez, la organización estaba integrada por miembros de las clases media y alta de la sociedad mexicana, y su activismo fue fundamental para la formación de una estructura católica clave como la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa. El autor argumenta que los Caballeros de Colón fueron un pilar de la resistencia católica tras la promulgación de la Constitución y, particularmente, respecto al contenido del Ar-

tículo tercero, cuyo contenido cuestionaron a partir de varios escritos publicados en su principal órgano de difusión, la revista *Columbus*. De acuerdo con el autor, los Caballeros de Colón también intentaron imponer, desde la feligresía, su opinión sobre lo que debía ser el proceso educativo; sus miembros consideraban que la experiencia había mostrado que cuando los padres cuidaban personalmente la educación de sus hijos, utilizando ejemplos religiosos, había menos propensión a los males, ya que éstos era resultado de proveerles una educación "sin Dios."

Rodrigo Ruiz Velasco Barba ofrece un interesante rastreo de la trayectoria de José Vasconcelos durante los años treinta. La historiografía revolucionaria canonizó al filósofo como el líder de un apostolado educativo sin precedente en la historia mexicana, sin embargo, el personaje suele diluirse cuando dejó su cargo como secretario de Educación Pública en 1924. ¿Puede considerarse a Vasconcelos un pensador de derechas? Con relación al tema educativo Ruiz Velasco Barba plantea que para el autor de *La raza cósmica* el texto constitucional contenía limitaciones a la libertad de enseñanza, las cuales hacían prácticamente imposible la subsistencia de la religión como doctrina y como uno de los elementos de la identidad nacional. A juicio de Vasconcelos, dice el autor, la Iglesia católica estaba siendo perseguida y esta acción por parte del gobierno se justificaba a través de una política antirreligiosa, que se explicaba por la influencia extranjera que así veía favorecidos sus intereses. El investigador afirma que, como Rector de la Universidad Nacional y luego como Secretario de Educación en el gobierno de Álvaro Obregón, Vasconcelos afirmó haber utilizado los preceptos constitucionales que impedían a los ministros de culto establecer y dirigir establecimientos educativos, para restar importancia a los grupos protestantes.

Tania Hernández Vicencio ofrece un análisis relevante de los planteamientos de los principales líderes del Partido Acción Nacional (PAN) en torno al tema educativo. Este trabajo permite romper con el estereotipo de un panismo conservador, retrógrado y univoco, mostrando, por el contrario, que dentro de este partido existían posturas diversas cuyo eje era el liberalismo. La autora señala que el PAN fue pionero en el uso del lenguaje secular, institucional y marcado por una concepción liberal sobre la laicidad, para argumentar a favor de lo que —en su visión— debía ser una educación libre de todo tipo de coacción o ideología. Hernández Vicencio destaca tres ideas compartidas por los líderes panistas: La necesidad de trasladar la responsabilidad de la educación del Estado hacia los padres de familia, la demanda de la libertad de enseñanza y la búsqueda de una educación de calidad. La investigadora identifica los rasgos distintivos del pensamiento de importantes líderes panistas, entre otros, de los dos principales fundadores de Acción Nacional. Al respecto afirma que Manuel Gómez Morin estaba convencido de la necesidad de la técnica como elemento clave para un proceso educativo de calidad y de que la libertad de educación era fundamental para la formación de buenos ciudadanos. Según la autora, para Efraín González Luna era más importante desarrollar la técnica de salvación, concebida como un asunto trascendental del que la educación era parte y elemento esencial para la construcción del bien común, y que la libertad de enseñanza debería reconocerse como parte de los derechos humanos.

Este grupo de trabajos se centra en la tensión producida por la disputa por la educación entre los años 1917 y el inicio de la década de los sesenta. Un periodo clave en términos de los cambios tan significativos en esta materia. A lo largo de los trabajos observamos cómo se abandona el horizonte educativo socialista para impulsar

una educación enfocada a los saberes que apoyaran la industrialización y la modernización del país. Los autores coinciden en que el tema educativo fue clave para la construcción de programas sociales y programas políticos alternativos, pues constituyó el espacio natural de disputa por las conciencias y de debate sobre la concepción de la libertad de enseñanza proclamada por el Estado y los peligros que corría la tradición y la identidad nacional ante la llegada de doctrinas como el positivismo o el socialismo. La disputa se dio en los barrios, las calles, en las escuelas y en las instancias del Estado, y a ésta se articularon diversos actores que usaron como foros revistas y periódicos, campañas electorales y, por supuesto, espacios universitarios.

Finalmente, en la tercera sección del libro se analiza la actuación de las derechas mexicanas ante los debates agrario y laboral. Los cuatro capítulos que componen este bloque se centran en el examen de manifestaciones concretas, ya sea relacionadas con las tendencias derechistas presentes en los sectores gubernamentales en determinadas coyunturas o con los planteamientos y acciones de grupos de la derecha católica que, si bien se oponían en principio a varias de las disposiciones de la Carta Magna, no dejaron de aprovechar, a favor de sus intereses, derechos específicos que la norma fundamental les otorgaba. ¿Qué discursos produjeron las derechas frente al tema agrario y los derechos laborales consagrados en la Constitución del 17? ¿Qué propuestas y acciones desarrollaron? ¿Cómo se reorganizaron alrededor de estos temas?

El ensayo de Austreberto Martínez Villegas analiza a una de las organizaciones de la derecha católica mexicana más relevantes del siglo XX, la Unión Nacional Sinarquista (UNS), que trató de aumentar su fuerza política vía la participación político-electoral. Los sinarquistas crearon su primer partido político en 1946, el Partido Fuerza Popular (PFP), si bien de corta vida, aprovechando la Ley Electoral

de ese mismo año, que creó las bases del sistema nacional de partidos. Con las siguientes reformas electorales, como la de 1963, que introdujo la figura de los diputados de partido, se crearon nuevos incentivos para el sinarquismo que, tras apoyar sin éxito al candidato del PAN, Efraín González Luna, en 1952 intentó crear otro partido llamado Unidad Nacional (PUN), cuyo registro le fue negado. Según el autor, los sinarquistas también fallaron en su intento de unirse al Partido Nacionalista de México (PNM), pues el gobierno argumentó que por las divisiones internas era imposible reconocer legítimamente a alguna de sus facciones. Según Martínez Villegas, a pesar de los fracasos, el sinarquismo no cejó en su intento de crear un partido político, objetivo que alcanzó al final de los años setenta del siglo pasado, cuando el Partido Demócrata Mexicano (PDM) obtuvo su registro y pudo participar electoralmente.

Siguiendo con el análisis de la UNS, pero abordando el tema agrario, Fabián Acosta Rico analiza los ideales de la llamada "derecha de los pobres" en esta materia. El autor plantea que el sinarquismo aglutinó a un amplio sector del campesinado católico inconforme con las reformas agrarias emprendidas por el gobierno revolucionario, que se tradujo en normas concretas en el Artículo 27 constitucional. Acosta Rico identifica las principales críticas del sinarquismo respecto a la propiedad ejidal y sus postulados de los años treinta y cuarenta a favor de la pequeña propiedad agrícola, así como la influencia de la doctrina social católica en dichas ideas. Otro elemento importante del análisis tiene que ver con la historia de la Unión Nacional Campesina (UNC), fundada como organismo filial de la UNS, en 1985, entidad que después de algunos años se transformó en la Unión Nacional de Trabajadores del Campo (UNTC). Según Acosta Rico, con ese proyecto se puede observar un esfuerzo de actualización de los postulados originales del sinarquismo relacionados con la propiedad agraria,

mismos que en los años recientes se fueron adaptando al reclamo por una mejora en la calidad de vida del campesinado, manteniendo el reclamo central a favor de la pequeña propiedad agraria. El énfasis dado a la cuestión agraria daría nueva fuerza al sinarquismo y le sumaría militantes, que se fueron comprometiendo directamente con la UNTC más que con la UNS.

Tanto la tercera sección como el libro concluyen con el trabajo de Saúl Escobar Toledo, quien observa la actuación de la derecha institucional y de la derecha empresarial con relación al tema laboral. Escobar Toledo realiza un recorrido histórico relevante sobre el tema, pero enfatiza el análisis de la actuación de la derecha en el contexto del ascenso del neoliberalismo y su instrumentación en México, a partir de los gobiernos de Miguel De la Madrid y Carlos Salinas de Gortari, en los que se erosionó la esencia del pacto originario entre el Estado y los obreros. Destaca que, si bien los trabajadores intentaron resistir el embate sobre sus condiciones laborales, por ejemplo, a través de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), el deterioro fue cada vez mayor debido a que en las siguientes décadas se avanzó en la flexibilización de las condiciones de contratación, incluso con acciones fuera de la ley. Según el autor, en 2012, al final de un gobierno encabezado por el PAN, se reformó la Ley Federal del Trabajo y a partir de ese momento ha habido consecuencias dignas de atender, como la afectación contractual y salarial mediante la contratación por horas, nuevas disposiciones sobre la capacitación, la eliminación de las Juntas de Conciliación y Arbitraje, nuevos lineamientos para la elección de dirigentes sindicales y para el registro de sindicatos.

Si bien la última sección del libro aborda tres temas distintos, el asunto agrario, la cuestión electoral y la tensión en el campo laboral, es posible observar las estrategias que siguieron algunos actores de

las derechas mexicanas para oponerse a importantes prerrogativas sociales o para utilizar derechos políticos fundamentales, ambos consagrados en la Constitución de 1917. Un elemento que aporta el trabajo de Escobar Toledo, en particular, tiene que ver con la forma como ha operado, en distintos momentos, la derecha institucional, es decir, aquella que se ubica dentro del gobierno, particularmente en el contexto del ascenso y consolidación de un modelo de desarrollo distinto y del cambio en la naturaleza del Estado mexicano, situación que ha implicado modificaciones constitucionales importantes y que ha reavivado viejas tensiones.

A manera de recuento general, es posible afirmar que la Constitución de 1917 representó uno de los hitos de los proyectos políticos, económicos, sociales y culturales de las derechas mexicanas. El contenido de varios de sus artículos produjo y sigue produciendo una suerte de efecto reflejo que ha sido importante para la construcción de la identidad y la agenda de las organizaciones, grupos y personajes que eran y que son parte de ese espectro ideológico. El antagonismo taxativo de las derechas frente a la Carta Magna les permitió definir el "nosotros" en sentido amplio y, al mismo tiempo, construir una agenda sobre la base del cuestionamiento de conceptos sustanciales asumidos por el Estado posrevolucionario.

El proyecto emanado de la Revolución de 1910 y su principal producto ideológico, la Constitución de 1917, fue combatido en su ateísmo, en su anticlericalismo y en su impulso a la supremacía del Estado sobre las iglesias. También fue confrontada la preminencia de la propiedad colectiva sobre la privada y se denunció el uso político, social y clientelar que llegó a hacerse del ejido, al mismo tiempo que se resaltaron las ventajas de la pequeña y mediana propiedad. Se cuestionó el papel fundamental del Estado como promotor del desarrollo y se discutió la relación que asumió con los obreros, cam-

pesinos y sectores populares, al otorgarles un rol fundamental en el cambio social. Un sector de las derechas abogó por la construcción de una cultura ciudadana frente a la cultura corporativa y clientelar, y la lucha ideológica se centró de lleno en el terreno de la educación, una dimensión clave para la construcción de la historia, la identidad y el proyecto nacional.

Visto en perspectiva, el siglo XX representó para las derechas un largo periodo en el que probaron ser capaces de reorganizarse e incluso contribuir al viraje que experimentó la esencia del Estado mexicano. Si al inicio del siglo pasado aquéllas se articularon en oposición al proyecto de nación emanado de la guerra civil de 1910 y expresado en la Constitución de 1917, el inicio del nuevo siglo representó un giró de timón con el que una gran coalición de derechas promovió cambios sustanciales en la relación del Estado con la sociedad mexicana. Es imposible hacer aquí un recuento pormenorizado del proceso por el que la situación política en México experimentó este cambio radical, baste señalar que dos actores fundamentales fueron los empresarios y sus organizaciones gremiales que a partir de la segunda mitad del siglo pasado se consolidaron como importantes agentes de cambio social y político, al igual que el PAN que, a más de sesenta años de haber construido un importante capital político como partido opositor y con un candidato presidencial altamente carismático, Vicente Fox Quesada, logró articular los apoyos necesarios para ganar la elección presidencial del año 2000. El cambio en la correlación de fuerzas al inicio del siglo XXI apuntaló nuevas estrategias y alianzas para la concreción de adecuaciones importantes a la Constitución, las cuales, evidentemente, acontecieron en otro contexto social y político.

Por ejemplo, para el siglo XXI, con la consolidación del pluralismo religioso, el activismo de los grupos evangélicos en la vida pública

y la secularización de la sociedad mexicana, algunas de las viejas denuncias de la derecha católica se vieron cuestionadas. En ese ambiente, el discurso de la persecución ya no tenía cabida y la añeja demanda de libertad religiosa de la Iglesia católica quedó resuelta al irse trasladando poco a poco al terreno legal, para lo que el primer paso fue lograr el reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias y, posteriormente, la incorporación de la figura de los derechos humanos en la Constitución federal, gracias a la cual, años más tarde, se podría incluir la idea de la libertad religiosa. Además, como parte de su activismo, las tradicionales organizaciones de laicos católicos y los grupos protestantes se sumaron a amplias redes sociales en oposición a la agenda libertaria sobre los derechos sexuales y reproductivos, al mismo tiempo que se fue aceptando, de forma cada vez más natural, la participación activa de los líderes religiosos en la arena pública con relación a temas político-electorales y partidistas, en aras del ejercicio pleno de sus derechos ciudadanos.

Ahora bien, ayer como hoy, el tema educativo sigue siendo un asunto toral. Los constitucionalistas interpretaron que la primera trinchera para dar la batalla por la separación del poder político del religioso era la educativa, a través de la cual se debía combatir la sumisión del pueblo a la Iglesia y las derechas católicas se organizaron contra lo que consideraban una afrenta al modo de vida católico y a su reproductibilidad. Aún después de terminada la guerra cristera y de establecerse una relación general de concordia entre el Estado y la Iglesia católica, el tema de la educación persistió en permanente litigio. Desde diferentes asociaciones y frentes las derechas no dejaron de pelear por la modificación del Artículo tercero, y, como en otros temas en materia religiosa, con el paso de los años el Estado mexicano dejó de imponer su visión anticlerical. Hacia finales del siglo pasado la disputa de los católicos ya no se centraba en con-

trolar la educación sino en levantar muros en temas controversiales como el de la educación sexual. A lo largo de los años se hicieron permanentes ajustes a la normatividad en esta materia, pero definitivamente la reforma educativa de 2012 y la contrarreforma de 2018 son pruebas de que el asunto sigue siendo crucial. La novedad en este sentido es que, además de los viejos actores involucrados, como las organizaciones de padres de familia, la jerarquía de la Iglesia católica y sus grupos de laicos, los grupos empresariales y las instituciones privadas de educación, se han sumado los líderes de otros credos religiosos y los propios profesores y líderes sindicales, por lo que además de las implicaciones para el proyecto pedagógico y la filosofía de la educación que habrá de impartir el Estado mexicano, este asunto se fue tornando también un problema laboral.

En cuanto al tema del campo, el debate sobre las bases de la reforma agraria a través del establecimiento del ejido y la discusión sobre el principio de inviolabilidad de la propiedad privada –este último elemento, central del liberalismo económico y de la Doctrina Social de la Iglesia– quedaron atrás a raíz de las modificaciones constitucionales de los años noventa, que terminaron por debilitar jurídicamente al ejido y favorecer a la propiedad privada. Particularmente el activismo de las derechas disminuyó porque algunos sectores, como los integrados por medianos propietarios del campo dedicados a la exportación y por poderosos grupos empresariales del sector inmobiliario, adquirieron tierras a precios irrisorios cuando la propiedad ejidal entró en un franco proceso de liberalización y comercialización.

En materia laboral, los beneficios que trajo a los trabajadores el contenido original del Artículo 123 contravenían los intereses de una derecha empresarial que se vio fortalecida con la consolidación del neoliberalismo, al amparo del cual logró el cambio en la correlación

de fuerzas con los trabajadores asalariados y el consiguiente debilitamiento de los derechos de éstos, en aras de "una mayor competitividad". Paradójicamente, en el contexto de un gobierno encabezado por un miembro de la izquierda, como el que dio inicio en 2018, el sector empresarial apoyó mayoritariamente la propuesta de alza en el salario mínimo para toda la república, situación que en otros tiempos fue impensable y que sólo puede explicarse por el hecho de que el gobierno federal, si bien tiene como uno de sus objetivos el mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores, también ha tendido puentes importantes con un grupo de empresarios nacionales a los que ha incorporado a su proyecto económico.

En este contexto, otra política del actual gobierno que fue bien recibida por los empresarios fue la relativa a la liberalización de la vida sindical, antaño subordinada a los intereses del partido hegemónico y del gobierno. Es posible pensar, empero, que si el gobierno se propusiera revisar a fondo las políticas neoliberales en materia de trabajo, impulsadas por regímenes anteriores, y regresar al espíritu de los preceptos constitucionales originales en esta materia, la derecha empresarial usaría esa situación para lanzar una ofensiva en su contra, por considerar estas acciones contrarias a sus intereses.

Para concluir, queremos insistir en que este libro es apenas una primera aproximación a temas que merecen una revisión más acuciosa. En este sentido, pretendemos abrir la discusión a una nueva mirada sobre la historia nacional y generar mayor interés sobre la forma como una amplia gama de actores colectivos e individuales de derecha han actuado a lo largo del siglo xx y en el presente, cuestionando, proponiendo y desarrollando distintas estrategias para articular las líneas centrales de un proyecto de nación distinto al que derivó de la primera constitución que fuese considerada un documento de avanzada para su época. Definitivamente, los cam-

bios políticos recientes, como resultado del triunfo de un candidato de izquierda en la elección presidencial de 2018, plantean nuevos escenarios para analizar la rearticulación de las derechas tradicionales, como las analizadas en este libro, y de nuevos actores que aparecen en el espacio público como parte de este espectro político, cuestionando los linderos entre derechas e izquierdas en la disputa por el proyecto nacional.

Fuentes de Información

Bibliografía

Cossío Díaz, J. R. y Silva-Herzog Márquez J. (coord.) (2017). *Lecturas de la Constitución. El constitucionalismo mexicano frente a la Constitución de 1917*. México: FCE.

Garcíadiego, J. y De los Reyes A. (2017). *México en 1917*. México: INEHRM/Secretaría de Cultura/FCE, Biblioteca Constitucional.

Marván Laborde, I. (2017). *Cómo hicieron la Constitución de 1917*. México: CIDE/FCE, Biblioteca Mexicana.

Loaeza, S. (1988). *Clases medias y política en México: la querella escolar, 1959-1963*. México: El Colegio de México.

I. LAS DERECHAS ANTE EL ESTADO LAICO

Definición de las relaciones Estado-Iglesia en el Congreso Constituyente de 1917

Marta Eugenia García Ugarte[1]

El 1º de diciembre de 1916, se celebró la sesión inaugural del Congreso Constituyente en la ciudad de Querétaro. Venustiano Carranza, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, encargado del Poder Ejecutivo de la Nación, declaró abierto el periodo único de sesiones y entregó al Congreso el proyecto de Constitución reformada. Era un punto de llegada del proceso que se había iniciado con el Plan de Guadalupe, el 6 de marzo de 1913. El Plan desconocía a Victoriano Huerta, usurpador y asesino del presidente Francisco I. Madero y su vicepresidente José María Pino Suárez, y a todos aquellos que apoyaran su gobierno ilegítimo. También era el inicio de una nueva etapa en la vida del país: Definía el tipo de nación que deseaban instaurar los revolucionarios constitucionalistas y traducía, con todo el vigor constitucional, los programas sociales que se habían ido formando al calor de la Revolución en contra del usurpador.

De la amplia gama de proyectos y propuestas que se discutieron en el Congreso, destaco el malestar que tenían algunos diputados con la Iglesia católica, a raíz del sistema educativo que ofrecía, la fortaleza que había alcanzado durante el gobierno de Porfirio Díaz y el apoyo que había proporcionado al general Victoriano Huerta. Dicho malestar quedó consignado en los artículos constitucionales

1 Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

que regularon la práctica religiosa en el país, por ejemplo, el Artículo 130 negaba personalidad jurídica a la Iglesia y establecía la supremacía del Estado sobre la Iglesia; el tercero establecía la educación laica, el quinto versaba sobre las profesiones liberales y el desconocimiento de las órdenes monásticas, el 24 lo hacía sobre la libertad religiosa y, finalmente, la fracción II del 27 regulaba los bienes del clero. De estos artículos, concentro la atención en el 130 (129 en la propuesta de Venustiano Carranza), en el tercero y en el 24, porque las opiniones de los constituyentes sobre la Iglesia quedaron claramente establecidas en las discusiones acerca del contenido de dichas propuestas. Los artículos constitucionales mencionados fueron sujetos a varias reformas, con excepción del 130, que fue modificado radicalmente en 1992, mediante la reforma propuesta en dicho año por el gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994).

Sostengo como hipótesis central de mi estudio, que las dificultades padecidas por los constitucionalistas con la jerarquía, el clero y los laicos católicos de 1913 a 1917, sustentaron la radicalidad de los artículos que regularon la práctica religiosa. Las dificultades tienen como fundamento la beligerancia del clero, y la opción tomada por algunos católicos a favor de Victoriano Huerta en los trágicos acontecimientos de 1913. La segunda hipótesis refiere el proceso de renovación pastoral de la Iglesia que fortaleció las estructuras eclesiales y permitió que los católicos ejercieran un amplio poder político y social durante el régimen de Porfirio Díaz. Con esa fuerza y lógica de poder, y bajo el impulso de la Santa Sede, la jerarquía, el clero y los católicos no consagrados se convirtieron, desde 1902, en un grupo excluyente que pretendía definir la vida social y política de la nación de acuerdo con sus principios y valores. Se partía del hecho, entonces incuestionable, de que constituían la mayoría de la

nación.[2] En medio de esas pretensiones, los conflictos de poder entre los obispos, sus divisiones por cuestiones pastorales y políticas, su exilio, obligado o voluntario, en 1913, 1914 y 1915, y la convicción de que ellos, apoyados por sus feligreses, tenían la fuerza político-social suficiente para enfrentar al Estado mexicano, debilitaron la estructura eclesial y sumieron al país en un estado de guerra civil hasta 1940.

La Iglesia ante el golpe de estado de Victoriano Huerta

Los levantamientos de Bernardo Reyes en Monterrey, el de Emiliano Zapata en Morelos, en el Estado de México y en el sur de la República, y la revuelta de Pascual Orozco en Chihuahua, con el Plan de la Empacadora, a principios de 1912, ponían en entredicho la eficacia del gobierno. La guerra civil ardía en todo el país. En ese contexto, el 9 de febrero de 1913 se produjo un golpe militar en la Ciudad de México.[3] Por instrucciones del general Victoriano Huerta, Aurelio Blanquet aprehendió al presidente Madero y al vicepresidente José María Pino Suárez, junto con los elementos del Estado Mayor que

2 De acuerdo con cifras oficiales publicadas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) "en el primer censo nacional realizado en 1895, el catolicismo llegó a representar 99.5% de la población". Véase en: AdminTribina002, *Las sociedades evolucionan, también las creencias religiosas*, 2016 [en línea]. Disponible en http://www.tribunadequeretaro.com/index.php/informacion/item/4854-las-sociedades-evolucionan-tambien-las-creencias-religiosas, última consulta 10 de mayo de 2016. En 1960, más del 95% de la población del país era católica. "…en 1990 cayó a 89% y bajó otros tres puntos en 2000". Véase en: Guillermo De la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100, otoño, 2014, p. 26. [en línea]. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/museo/s_nues1.htm, última consulta 1º de agosto de 2016.

3 Revisar Friedrich Katz, *La guerra secreta en México*, México, Editorial Era, 2014, para considerar el juego de poder de las potencias extranjeras en los sucesos de 1913.

lo acompañaban. El general Huerta asumió la jefatura del gobierno una vez que Madero y Pino Suárez firmaron sus renuncias el 19 de febrero. Tres días más tarde, al ser trasladados del Palacio Nacional a la penitenciaría, el presidente y el vicepresidente fueron asesinados.

La experiencia política democrática se había interrumpido en menos de dos años. Para algunos el país había regresado a las manos firmes de los militares. Así lo consideraron veinticinco gobernadores, los jefes militares, algunos obispos y los dirigentes del Partido Católico. Posiblemente la suavidad del mando de gobierno de Madero llevó al Delegado Apostólico a considerar que el cambio político era benéfico para el país: Al fin se contaba con un hombre fuerte y se tendría orden. Él expresó su satisfacción con el ascenso de Huerta y así se lo manifestó el 2 de marzo de 1913.[4] El arzobispo José Mora y del Río compartió la felicidad del Delegado. Su entusiasmo lo llevó a celebrar un *Te Deum* en la Catedral, "cuatro días después de la traición de Huerta" (William, 1976, p. 31).

Los obispos reunidos en Zamora, Michoacán, quienes habían acudido a la Segunda Gran Dieta Obrera (GDO) de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos Obreros, en cuanto tuvieron noticia de los sucesos en la capital, escribieron una carta al presidente del Partido Católico Nacional, el señor Gabriel Fernández Somellera, reprobando la sedición contra el gobierno de Madero (William, 1976). Sin embargo, en la carta pastoral colectiva, que publicaron sobre la GDO, firmada el 22 de enero de 1913, condenaban los principios socialistas y hablaban del sentido de la acción social católica, pero no hicieron ninguna mención a los sucesos que acontecían en la capital del país.

4 Archivo Secreto Vaticano (ASV). Arch. Deleg. Messico, Mons. Boggiani Tommaso (1912-1914), busta núm. 27, fascículo 89, f. 86. El Delegado entregó su carta a doña Emilia Huerta, la esposa del presidente, para que ella se la hiciera llegar.

Por su cuenta, el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, como informó al general Álvaro Obregón el 6 de junio de 1921, pidió al Partido Católico de Michoacán que publicara un manifiesto reprobando el cuartelazo. Pero esa fue la reacción primera. Una vez que fuera reconocido por el Senado y el Congreso, lo mismo que por la Suprema Corte y la casi totalidad de los gobernadores, se sumó a la aceptación.[5]

El golpe de Estado había roto la constitucionalidad. La reacción en contra se organizó bajo la égida de Venustiano Carranza, el gobernador de Coahuila, quien promulgó el Plan de Guadalupe, como ya se ha dicho, el 6 de marzo de 1913, que desconocía al "presidente usurpador" y a cualquier otro que proviniera del cuartelazo de febrero, y también a los gobernadores de los estados que hubieran aceptado su dominio.

Las consecuencias de la opción por Huerta[6]

El ministro de Gobernación Aureliano Urrutia comentó al arzobispo Mora y del Río, que las honras fúnebres celebradas por el canónigo Antonio Paredes a raíz del asesinato del presidente Madero en el templo de San Fernando, no habían sido del agrado del gobierno. También le sugirió que retirara al señor Paredes de su lado porque podría comprometerlo. Como el arzobispo no se atrevía a atacar al

5 ASV. Arch. Deleg. Messico, Mons. Giovanni Bonzano (1915-1921), busta núm. 30, fascículo 101.

6 Este inciso se elaboró con la información de dos artículos míos, a saber: Marta Eugenia García Ugarte, "Jerarquía católica y laicos durante la Revolución: enfrentamientos, disidencia y exilio político por su colaboración con el huertismo (1910-1914)", *Independencia y Revolución. Contribuciones en torno a su conmemoración*, México, UNAM, 2010; y Marta Eugenia García Ugarte, "Debilidades y fortalezas de los obispos mexicanos durante la Revolución (1910-1914)", *Libro Anual. La Iglesia en la Revolución mexicana,* México, MiNoS-III MILENIO, 2011.

canónigo, por el prestigio que este tenía, pidió al Ministro Urrutia que le solicitara por escrito la remoción del Vicario General. Dicho encargo fue cumplido de forma inmediata, porque el gobierno de Huerta deseaba castigar al maderista Paredes.

Sin embargo, Mora y del Río fue sorprendido por su cabildo, pues este último protestó por la separación del cargo del canónigo Paredes por una petición gubernamental y no porque hubiera faltado a sus deberes.[7] El asunto se volvió de orden público y la prensa dio inicio a un ataque en contra del arzobispo. Ante esa situación, Mora y del Río salió de la República el 15 de mayo para efectuar la visita *Ad Limina* e informar al Papa sobre la situación de la Iglesia de México. Sin duda, salió para Roma por la cercanía de las fuerzas constitucionalistas que lo acusaban de haber financiado la revolución que había acabado con el gobierno y la vida del presidente Madero. Antes de que Mora y del Río saliera del país, el cardenal Merry del Val le indicó al Delegado Apostólico, el 26 de enero, que el Santo Padre le había otorgado otro destino. Su misión en México había terminado. De esa manera, Tommaso Pio Boggiani O.P. informó a los obispos el término de su misión.[8]

El 15 de agosto las fuerzas constitucionalistas ingresaron a la capital. Tanto las iglesias como el comercio cerraron sus puertas. De inmediato, los jefes militares tomaron las casas principales y come-

7 José Mora y del Río, inseguro, resentía el prestigio y la influencia del canónigo Paredes en el arzobispado de México y sentía, posiblemente, que la fuerza política y social de Paredes, quien había sido un candidato fuerte para ocupar la silla arzobispal en 1909, le restaba fuerza y poder.

8 En septiembre de 1914 regresó de Roma, pero no pudo ingresar al país. De La Habana salió para Estados Unidos. Residió en San Antonio hasta el mes de abril de 1918, cuando regresó a México, pero permaneció oculto. Su primer oficio público fue el 5 de febrero de 1919, cuando se presentó a la Catedral metropolitana por la fiesta de San Felipe de Jesús. El 21 de abril de 1927, junto con Monseñor Ruiz, y los obispos de Aguascalientes, Cuernavaca, Chiapas y Saltillo, volvió a salir del país. Fijó su residencia en Texas. Murió el 28 de abril de 1928 en el destierro causado por el movimiento armado católico.

tieron toda clase de atropellos. A la Iglesia la habían dejado tranquila hasta el día 17, cuando a las dos de la tarde, un grupo de constitucionalistas llegó a la Catedral para entregar la administración al canónigo Paredes.[9] Ante la situación, se convocó a junta extraordinaria del cabildo de la Catedral metropolitana para dirimir la forma de proceder. De forma colegiada se decidió que el Vicario General, el canónigo Samuel Argüelles, quien había sido nombrado por Mora y del Río, delegara sus funciones en el canónigo Paredes (Sánchez, 1948, p. 460). El 17 de agosto Paredes dio inicio a sus funciones como Vicario capitular. La selección no sorprendía a nadie. Se premiaba su opción por el maderismo y era avalado por el trabajo de renovación espiritual que había realizado en el arzobispado de México en tiempos del arzobispo Próspero María Alarcón.[10]

Algunos obispos tuvieron que salir de sus diócesis en 1913, otros lo hicieron en 1914 y, los menos, en 1915. El acoso de los constitucionalistas en contra de la jerarquía, el clero y los laicos en todo el país, con excepción de algunos sacerdotes y canónigos que no caían en la acusación de haber financiado el levantamiento en contra de Madero, obligó a los arzobispos y obispos que todavía estaban en México, en julio de 1914, a publicar una carta pastoral colectiva para defenderse de las acusaciones que se les hacían. Aseguraban que se trataba de un "cúmulo de falsedades con que se ha querido manchar la limpia reputación del Episcopado y del Clero mexicanos".[11] El arzobispo Mora y del Río, quien había intentado regresar al país en agosto de dicho año, se enteró en La Habana, Cuba, el 23

9 ASV. AES. Messico. fascículo 86, f. 47v-48r, año 1915-1916.

10 Tomó posesión del arzobispado el 25 de enero de 1892. Falleció el 30 de marzo de 1908 en la Ciudad de México.

11 *Carta Pastoral de los Ilmos. Señores Arzobispos y obispos reunidos en esta capital*, México, Imprenta dirigida por J. Aguilar Vera, 7ª. Ribera de San Cosme, 1914.

de septiembre, que lo acusaban de haber sido uno de los más firmes "mantenedores de la tiranía de Huerta", además de haberle entregado recursos en abundancia, pero Mora y del Río refutó lo asentado: No había dado dinero a Huerta.

El 21 de septiembre de 1914, los obispos refugiados en San Antonio, Texas, presentaron al Delegado Apostólico de Estados Unidos, Giovanni Bonzano, delegado por el Papa para atender los asuntos de la Iglesia en México, un resumen de los procedimientos que habían seguido los constitucionalistas.[12] Parecía, por la similitud de las acciones, que los constitucionalistas habían seguido un plan elaborado de antemano. Los obispos se vieron obligados a explicar a los católicos mexicanos, en noviembre de 1914, las razones de su exilio. Habían emigrado por la persecución religiosa desatada en México mencionando sin prueba alguna "…que el clero había ayudado con dinero a derrocar al señor Madero, y con su influjo moral al sostenimiento del general Huerta…". Ambas aserciones eran, dijeron, calumniosas. El clero había reconocido al general Huerta, "después que fue reconocido por ambas cámaras, por la casi totalidad de los Estados y por la mayor parte de las naciones extranjeras, sin meterse el clero a juzgar de su constitucionalidad". A pesar de que ellos no habían realizado otra cosa que aceptar un hecho consumado, se les perseguía no para honrar la justicia sino para satisfacer "ciegas venganzas".

El exilio y la persecución de que eran objetos, no aminoraron los arrestos de esta jerarquía que no alcanzaba a vislumbrar el efecto social y político que tenía su deseo casi obsesivo de deponer a Carranza. De esa manera mostraron que no tenían ninguna intención de

12 ASV. Arch. Deleg. Messico, Monseñor Bonzazo Giovanni (1915-1921), busta núm. 34, fascículo 121, ff. 5-10.

alejarse de la política y mucho menos "dejar la defensa de esos derechos a los liberales, cuya historia en México se compendia en la persecución a la Iglesia y la ruina de la Patria". Los obispos bordaron su propio futuro al señalar que mientras la Constitución no negara su calidad de ciudadanos a los católicos, ellos estarían obligados a defender, en el campo de la política, los derechos que la Constitución les reconocía. Precisamente, como respuesta a la prepotencia clerical, una de las decisiones que más tarde se tomará en el Congreso Constituyente de 1917 será negar al clero sus derechos jurídicos.

Mientras el arzobispo Mora y sus pares, los firmantes de la carta colectiva de 1914, aseguraban que no habían aportado recursos para el derrocamiento de Madero, el Delegado Apostólico, Tomasso Boggiani, en su reporte final, señaló que el arzobispo y dirigente virtual del Partido Católico Nacional, con alguno de los otros jefes del partido, había otorgado recursos pecuniarios a la revolución que logró abatir al gobierno maderista. Ese acto había determinado la pérdida, casi de forma necesaria, de la fuerza moral y el prestigio que había tenido el Partido. Se trató de una crítica severa a Mora y del Río.[13]

En 1915, casi todos los arzobispos estaban en el extranjero, a excepción del de Puebla, quien permaneció oculto en el país hasta su muerte.[14] Es decir, siete arzobispos estaban fuera de México.[15] También fueron desterrados ocho obispos. De esa manera, quince obispos, dos vicarios generales —el de Veracruz y el de Querétaro—,

13 Rapporto finale di Mons. T. Boggiani Del. Apco. Al Messico, negli anni 1912-1913. El informe fue de Tommaso (1912-1914), ASV, busta núm. 27, fascículo 88, ff. 118-116.

14 Murió el 10 de febrero de 1917.

15 Los arzobispados en 1915 eran, a saber: México, Michoacán, Guadalajara, Antequera, Puebla, Durango, Linares (Monterrey) y Yucatán.

y el Abad de la Basílica de Guadalupe, estaban exilados.[16] El resto, diez obispos, permanecieron en el territorio nacional.[17] La ausencia de los obispos tendría que reflejarse en la vida cotidiana de los católicos.

La propuesta de Venustiano Carranza

Tal y como estaba programado en el Plan de Guadalupe, se convocó al Congreso Constituyente. Una vez reunido en Querétaro, integrado por 218 diputados,[18] Venustiano Carranza presentó su propuesta sobre las reformas que proponía a la Constitución de 1857. De su planteamiento destacaré el contenido de los artículos que regulaban las actividades religiosas en el país:

> Artículo tercero: Habrá plena libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, y gratuita la enseñanza primaria superior y elemental, que

16 Con excepción de un obispo que estaba en España y otro en La Habana, el resto se refugió en Estados Unidos. En San Antonio, radicaron cinco obispos, cuatro en Chicago, uno en Castroville, otro en Los Ángeles, otro en El Paso, y uno más en New Orleans. El Vicario de Veracruz y el Abad radicaron en Chicago y el Vicario de Querétaro en Castroville.

17 En 1915, permanecían en el país el obispo de Chilapa, Francisco Campo; el de Cuernavaca, Manuel Fulcheri; el de Veracruz, Joaquín Arcadio Pagaza; el de León, Emeterio Valverde Téllez; el de Zamora, José Othón Núñez; el de Colima, Amador Velasco; el de Tepic, Andrés Segura; el de Tehuantepec, Ignacio Plascencia, aun cuando estaba refugiado en Zamora; el de Huajuapan de León, Rafael Amador; el de Chihuahua, Nicolás Pérez Gavilán; el de Tabasco, Antonio Hernández, aun cuando estaba refugiado en el arzobispado de México. La lista de los obispos y su lugar de residencia fue proporcionada por el arzobispo José Mora y del Río, el 15 de junio de 1915. ASV. Arch. Deleg. Messico, Mons. Bonsano Giovanni (1915-1921), busta núm. 30, fascículo 101, ff. 3-4.

18 Cuatro de ellos, Hilario Medina Gaona, Paulino Machorro Narváez, José María Truchuelo y Enrique Colunga Meade fueron posteriormente Ministros de la Suprema Corte de Justicia. "Efemérides Históricos-Constitucionales y sobre la evolución del Poder Judicial de la Federación". Disponible en http://www.constitucion1917-2017.pjf.gob.mx/sites/default/files/02.%20Efem%C3%A9rides%20febrero.pdf, última consulta 12 de septiembre de 2019.

se imparta en los mismos establecimientos (Congreso Constituyente 1916-1917, 1985, p. 503).

Artículo quinto: Nadie está obligado a prestar servicios personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento, salvo el trabajo impuesto como pena por la autoridad judicial (...) El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley en consecuencia no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse (...) (Congreso Constituyente 1916-1917, 1985, pp. 503-504).

Artículo 24: Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos de su domicilio particular, siempre que no constituya un delito o falta penada por la ley.

Ningún acto religioso de culto público deberá celebrarse fuera del interior de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad (Congreso Constituyente 1916-1917, 1985, p. 508).

Artículo 27: Las corporaciones e instituciones religiosas, cualquiera que sea su carácter, denominación, duración y objeto, no tendrán capacidad legal para adquirir en propiedad o para administrar más bienes raíces que los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de dichas corporaciones e instituciones. Tampoco la tendrán para adquirir o administrar capitales impuestos sobre bienes raíces.

> Las Instituciones de beneficencia pública o privada para el auxilio de los necesitados, la difusión de la enseñanza, la ayuda recíproca de los individuos que a ellas pertenezcan, o para cualquier otro objeto lícito, en ningún caso podrán estar bajo el patronato, dirección o administración de corporaciones religiosas ni de los ministros de los cultos, y tendrán capacidad para adquirir bienes raíces, pero únicamente los que fueren indispensables y que se destinen de una manera directa e inmediata al objeto de las instituciones que se trata…(Congreso Constituyente 1916-1917, 1985).
>
> Artículo 129: Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes.
>
> El Estado y la Iglesia son independientes entre sí.
>
> El Congreso puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.
>
> El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas, son de exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden Civil en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyen (Congreso Constituyente 1916-1917, 1985).

La propuesta de Carranza mantenía los postulados de la Constitución de 1857, con algunas reformas y adiciones. Los diputados transformaron el contenido de los artículos después de largas discusiones en las que se denunciaron los supuestos vínculos reaccionarios de algunos miembros, sobre todo de los que formaron el grupo renovador en la Cámara de 1913, y el jacobinismo trasnochado de algunos diputados. Los primeros, los supuestamente reaccionarios,

se sentaban a la derecha de la Cámara y los liberales jacobinos o radicales, a la izquierda. De esas posiciones se pasó a considerar a los reaccionarios como los representantes de la derecha y a los liberales radicales jacobinos como la izquierda. Por lo menos en este momento.

Las discusiones del congreso sobre los artículos que normaban la libertad religiosa: Tercero, 24 y 129

La discusión sobre el Artículo tercero constitucional se inició el 9 de diciembre de 1916. El diputado Luis G. Monzón[19] planteó con su voto el problema central: La enseñanza religiosa afectaba no sólo a la juventud sino también a la sociedad mexicana. En la historia, aseveró el diputado, el clero aparecía como el enemigo "más cruel y tenaz de nuestras libertades". Se preocupaba antes, y sobre todo, por los intereses de la Iglesia y no de la patria. Denunció que después de la tolerancia de la dictadura, el clero había reestablecido su poderío, había recuperado sus bienes y eran bien conocidos los medios por los que se había apropiado de la conciencia: Absorber la enseñanza y, en algunos lugares, en el extremo de su audacia, había condena-

19 "Nació en la Hacienda de Santiago, inmediata a la ciudad de San Luis Potosí, el 15 de noviembre de 1872. Estudió en la Escuela Normal de San Luis, en donde se recibió de maestro en 1893. Perteneció a los clubes antireeleccionistas, inclusive a aquel famoso Club Verde, que agrupó a los revolucionarios sonorenses. Al cuartelazo de Victoriano Huerta, fue aprehendido por el llamado gobierno usurpador e internado en la cárcel de Álamos, en cuyo cautiverio escribió su libro 'Psicología de la Guerra de Regeneración'. En 1913, estuvo al lado del general Diéguez, durante el sitio de Hermosillo redactó 'El Boletín Militar'. Al año siguiente fue nombrado jefe de la Oficina de Información Política y Reformas Revolucionarias del estado de Sonora. Fue electo diputado al Congreso Constituyente de Querétaro, en el que formó parte de la Comisión de Constitución, y presentó el voto particular sobre el artículo tercero. Cuando nuestro país volvió al régimen constitucional, fue electo senador por Sonora, y al terminar su periodo volvió de lleno a su labor educativa. Falleció en México, el 5 de junio de 1942" (Romero Flores, 2014, p. 160).

do "la enseñanza de toda escuela que no se sometiera al programa educativo episcopal". La tendencia del clero a subyugar la enseñanza, "no es sino un medio preparatorio para usurpar las funciones del Estado". Se trataba de una tendencia francamente regresiva que estorbaba al desarrollo de la sociedad. La necesidad de reprimir esa tendencia era ineludible. Era preciso "prohibir a los ministros de los cultos toda injerencia en la enseñanza primaria". En esos términos, la enseñanza en las escuelas tenía que ser laica.

La Comisión encargada de revisar el Artículo tercero no aprobó la propuesta de Venustiano Carranza y propuso el siguiente contenido:

> Artículo tercero. Habrá libertad de enseñanza: Pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ministro de algún culto o persona perteneciente a alguna asociación semejante, podrá establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria, ni impartir enseñanza personalmente en ningún colegio. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia del Gobierno. La enseñanza primaria será obligatoria para todos los mexicanos y en los establecimientos oficiales será impartida gratuitamente (Congreso Constituyente, 1985, pp. 542-543).

Una vez presentado el Artículo tercero elaborado por la Comisión, se iniciaron las intervenciones a favor y en contra de lo asentado en éste. La discusión de los diputados mostró que todos temían la influencia del clero en la enseñanza, pero diferían en la forma que debía seguirse para erradicar su poder y fortalecer una educación

científica. De acuerdo con sus posiciones, la discusión se centró en dos puntos: Se aceptaba, en primer lugar, el carácter laico de las escuelas oficiales, como había propuesto Carranza, y se rechazaba la aplicación de ese carácter a la escuela particular. Esa restricción, como dijera el diputado Alfonso Cravioto,[20] lastimaba la libertad de la enseñanza. El diputado Luis G. Monzón señaló que la enseñanza en México había dejado de ser religiosa, "directamente fanatizante", pero había entrado en un sendero de tolerancia y "condescendencias inmorales". Era una crítica abierta a las concesiones que había otorgado Porfirio Díaz a la Iglesia. En la escuela se deberían respetar las creencias religiosas que se practicaban en el hogar, por "erróneas, absurdas e irracionales que sean" pero no se debería tratar en las aulas "asunto alguno que trascienda a las iglesias".

El comentario más severo en contra del clero y a favor de la educación laica de toda la enseñanza, tanto la pública como la particular, fue el realizado por Francisco J. Múgica,[21] quien consideraba que

20 "Nació en Pachuca (estado de Hidalgo) el 24 de enero de 1883 y murió en la Ciudad de México el 11 de septiembre de 1955. Estudió en el Colegio Fuentes y Bravo, en el Instituto Científico y Literario de Pachuca y se recibió de abogado en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de México. Unido a Luis Castillo Ledón, fundó en la Ciudad de México la revista literaria *Savia Moderna* (1906), que fue la primera muestra de las nuevas inquietudes intelectuales que habían de llevar a la fundación del Ateneo de la Juventud, el año de 1909, en el que figuraron José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Julio Torri y otros, y al cual perteneció también Cravioto. Fue secretario del Ayuntamiento de México, director general de Bellas Artes; oficial mayor y después subsecretario de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes. Se unió a la Revolución y fue diputado del grupo 'Renovador' a la XXVI Legislatura en 1912, y encarcelado cuando, después de la Decena Trágica, el general Victoriano Huerta disolvió el Congreso. Diputado al Congreso de Querétaro que redactó la Constitución de 1917; después diputado federal a la XXVII Legislatura (1918) y senador por el estado de Hidalgo (1918-1922)". Disponible en https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia:313508, última consulta 14 de septiembre de 2019.

21 "Nació en Tingüindín, Michoacán, el 3 de septiembre de 1884. Siendo Administrador de Rentas en la población de Chavinda, estalló la Revolución maderista, por lo que se trasladó a San Antonio, Texas, para ponerse a las órdenes de la Junta Revolucionaria. Acompañó a Madero en la batalla de Casas Grandes. Después de los Tratados de Paz, se le nombró Delegado de Paz en su estado natal. Posteriormente, al acontecer la Decena Trágica en la que resultaron muertos Madero y Pino Suárez, se unió a la Revolución constitucionalista. Fue electo diputado al Congreso Constituyente de Querétaro por el distrito de Zamora, Michoacán. Terminadas sus actividades

la enseñanza era el medio más eficaz para engendrar las ideas fundamentales en el hombre. Asimismo tomaba en cuenta que el clero podía engendrar, en los niños y en los obreros "el odio más tremendo para las instituciones democráticas, el odio más acérrimo para aquellos principios de equidad, igualdad y fraternidad, predicados por el más grande apóstol, el primer demócrata… Jesucristo". Y si así era, preguntó, "¿Vamos a encomendar al clero la formación de nuestro porvenir, le vamos a entregar a nuestros hijos, a nuestros hermanos, a los hijos de nuestros hermanos, para que los eduquen en sus principios?" Afirmaba Múgica que el clero estaba siempre al acecho. No se debía asegurar una libertad de enseñanza absoluta porque el clero tomaría parte en ella "con sus ideas rancias y retrospectivas" y las futuras generaciones recibirían la herencia del fanatismo.

Además de Múgica, otros diputados expusieron sus ideas a favor del artículo como lo había presentado la Comisión. Entre ellos, el diputado Alberto Román[22] defendió la concepción del precepto que establecía la educación laica, tanto para las escuelas oficiales como para las particulares. Nadie disentía en México, dijo, cuando

en el Congreso, se desempeñó como Gobernador del Distrito Sur de la Baja California; Jefe del Resguardo del Penal de las Islas Marías; Gobernador del Estado de Michoacán y Secretario de Comunicaciones y Obras Públicas. Falleció en la Ciudad de México, en marzo de 1954" (Romero Flores, *op. cit.*).

22 "Nació en Teloloapan, Guerrero, en 1872. Estudió la carrera de médico cirujano en la Ciudad de México, recibiéndose en 1898. Durante el movimiento maderista y el levantamiento zapatista, se dedicó a curar a los heridos sin importar el bando, esto le valió la simpatía de Zapata, quién le otorgó toda clase de facilidades para que siguiera atendiendo a los heridos o enfermos. En 1914, después de la Decena Trágica, se une a las fuerzas constitucionalistas, convirtiéndose en su médico militar y jefe de los Servicios Sanitarios. Posteriormente, fue electo al Congreso Constituyente de Querétaro por el Cantón de Huatusco, Veracruz. Luego, durante el gobierno del presidente Álvaro Obregón fue nombrado jefe de los Servicios Médicos de la Secretaría de Guerra; jefe de los Servicios Médicos de Desinfección del Departamento de Salubridad; miembro de la Junta de Beneficencia Privada y médico escolar de la Secretaría de Educación. Al terminar el periodo presidencial el general Álvaro Obregón, se retiró a la vida privada muriendo en 1942" (Congreso Constituyente, 1985, pp. 180-181).

se afirmaba que "las escuelas católicas han sido simplemente un medio para preparar a las generaciones venideras contra el credo liberal". En todas partes afirmaba, los revolucionarios combatían a los elementos reaccionarios y que si así era, por qué no consignarlo en las leyes. Otro diputado a favor fue Jesús López Lira,[23] quien pidió la palabra después de Cravioto. López Lira comentó que la Comisión quería quitar a las escuelas la libertad para la enseñanza religiosa, y esa disposición no traería una guerra religiosa como temían muchos. Estaba convencido de que las escuelas religiosas, de manera independiente de cultos o sectas,

> [...] se implantan con un objeto que no es precisamente el de impartir la instrucción: Es con el objeto de allegarse adeptos, y yo no considero justo, señores diputados, que la escuela, algo consagrado, algo en que está basado el porvenir de la patria, sirva como medio de propaganda para asuntos religiosos. Indudablemente, señores diputados, que si se decretara que la enseñanza en todos los colegios fuera laica, muchos de los colegios religiosos se clausurarán, porque ya no tendrían sus fundadores el objeto que perseguían [...] (Congreso Constituyente, 1985, p. 667).

23 Uno de los abogados estudiados por Ignacio Marván. "Nació en Salamanca, Guanajuato, el 26 de agosto de 1888. Se unió al Partido Antirreeleccionista, encabezado por Francisco I. Madero; formó parte de la Junta Revolucionaria, donde realizó importantes trabajos políticos en favor de la causa maderista. Tras la muerte de Madero, se unió a las fuerzas del general Jesús Carranza, en donde obtuvo el grado de mayor, habiendo participado desde el 28 de julio de 1914 al 8 de diciembre de 1915 en los hechos siguientes: 1º de agosto de 1914, combate en Querétaro contra las fuerzas federales; 20 de abril de 1914, combate para recuperar la plaza de Silao, que estaba en poder de los villistas; 8 de diciembre de 1915, combate en Aguas Buenas, contra las fuerzas de Casimiro Reyes, entre otras. Por sus labores desempeñadas en campaña, ascendió al grado de teniente coronel, el 22 de mayo de 1915. Se desempeñó como secretario en el Congreso Constituyente de Querétaro. En 1932, fue presidente municipal de la ciudad de Guanajuato. Falleció en la Ciudad de México el 2 de septiembre de 1961 y fue sepultado al siguiente día en el Lote de los Constituyentes del Panteón Civil de Dolores" (Congreso Constituyente, 1985, pp. 59-61).

Entre los actores que estuvieron en contra se encontraba el diputado Luis Manuel Rojas,[24] quien consideraba que no era necesaria la reforma "jacobina" como la proponía algún grupo de diputados. Rojas aseguró que en México no se podía tener la libertad de enseñanza y la libertad religiosa que predominaba en los países anglosajones, pero no había necesidad de impulsar una reforma jacobina. Después de las leyes de Reforma y el decreto de independencia entre la Iglesia y el Estado, tanto Díaz como Madero habían sido tolerantes y no había otro camino.

Rojas denunció que en el Congreso se habían formado dos grupos: El jacobino, integrado por los radicales intransigentes, y los "renovadores".[25] En su opinión, los diputados que deseaban una reforma jacobina eran dirigidos por Manuel Aguirre Berlanga.[26] Esa

24 "Nació en Ahualulco, Jalisco, en 1871. Desde 1901 ingresó a las filas del maderismo, a cuyo triunfo fue electo diputado a la XXVI Legislatura federal, formó parte del grupo llamado 'Renovador'. Fue uno de los pocos diputados que no aceptaron las renuncias del presidente Madero y del vicepresidente Pino Suárez, a la muerte de éstos lanzó su 'Yo acuso a Mr. Henry Lane Wilson'. Al ser disueltas las Cámaras por el traidor Victoriano Huerta, Rojas fue encarcelado. Al salir, se une al constitucionalismo al lado del general Carranza. Cuando se reunió el Congreso Constituyente en la ciudad de Querétaro, el licenciado Rojas fue electo presidente de dicho Congreso. Además, se desempeñó como: Ministro de México en Guatemala; miembro de la Comisión de Reclamaciones por daños causados por la Revolución; magistrado del Tribunal Militar, con grado de general de división, entre otros. Falleció en la Ciudad de México en 1949" (Romero Flores, 2014, p. 79).

25 En la Legislatura XXVI, la de Madero, que enfrentó los acontecimientos del 19 de febrero de 1913, estaban representados varios partidos. Entre ellos, el Partido Constitucional Progresista o "Renovador", el Liberal y el Católico. También había diputados independientes. Pero la mayoría de la Cámara estaba integrada por el grupo "Renovador". Como no habían actuado con "valentía" en los trágicos acontecimientos de 1913, con excepción de ocho diputados que habían rechazado las renuncias del presidente Madero y el vicepresidente Pino Suárez. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/museo/s_nues1.htm, última consulta 1º de agosto de 2016. Por esas circunstancias, los diputados que provenían de ese grupo despertaban sospechas. Sin embargo, Rojas, junto con Escudero, Pérez, Alardín y Hurtado Espinosa, había sido uno de los diputados que había rechazado las renuncias.

26 "Nació en San Antonio de las Alazanas, Municipalidad de Arteaga, Coahuila, el 28 de enero de 1887. Realizó sus estudios en el Ateneo Fuente y los terminó en el Científico y Literario de San Luis Potosí, en donde, en el año de 1910, obtuvo el título de abogado. Cuando se inició la campaña del señor Madero, Aguirre Berlanga juntamente con Pedro Antonio de los Santos, Ramón López Velarde y otros estudiantes, formaron el 'Partido Potosino Antireeleccionista'. Concurrió al Congreso Constituyente de Querétaro como diputado por el Primer Distrito de

denuncia fue acremente rechazada por varios diputados. Además, informó el diputado Rojas, Álvaro Obregón había enviado un mensaje a los diputados de Jalisco y de Occidente, "recomendándoles una actitud intransigente". Aun cuando otros diputados protestaron contra esa supuesta injerencia del general Obregón, Rojas indicó que ese mensaje venía a ser "un exponente de cuál es el espíritu que anima a una parte considerable de esta Asamblea y por qué razón hay en ella dos grupos" (Congreso Constituyente, 1985, pp. 646-647). Los diputados renovadores, dijo, "que se sientan a la derecha de esta Cámara" habían sido acusados de estar vendidos a los reaccionarios y de usar su influencia con el Primer Jefe para elaborar un Artículo tercero al "gusto de la clerecía". Esa suposición, que era absurda, explicaba la postura de Aguirre Berlanga y del General Obregón.[27] Tenía razón el diputado Rojas, el bloque renovador estaba distante del grupo católico. Como indica José Antonio Serrano,

> A partir de septiembre de 1912 y hasta enero de 1913, los maderistas liberales, que se constituirían como grupo parlamentario con el nombre de bloque renovador, de ahí su nombre, presentaron diversas iniciativas de ley tendientes a destruir la herencia del porfiriato. Estas iniciativas fueron tachadas por los

Coahuila, y al entrar nuestro país al régimen constitucional, el señor Presidente Carranza lo designó Secretario de Gobernación, puesto que conservó hasta que, por la Revolución de Agua Prieta, fue obligado el señor Carranza a abandonar la Ciudad de México, acompañando al Primer Magistrado el señor Aguirre Berlanga, que se encontraba durmiendo en el mismo jacal en donde fue asesinado el señor Carranza la madrugada del 21 de mayo de 1920" (Romero Flores, 2014, pp. 28-29).

27 Como dijera Ignacio Marván Laborde, la versión de que los diputados radicales dirigidos por Múgica y el general Álvaro Obregón se impusieran a los moderados para exigir una Constitución social. Pero sí hubo diputados abogados que tuvieron una gran influencia (Marván Laborde, 2013).

católicos como "anárquicas y socialistas" acusando a la Cámara de Diputados de preparar una nueva guerra civil (Serrano, 2016, p. 169).

Sin embargo, el diputado Román Rosas y Reyes,[28] no estaba de acuerdo con la visión que había dado Luis Manuel Rojas, reiterada por el entonces diputado José Natividad Macías.[29] No existían dos partidos en la Cámara, había dos bloques, ciertamente, pero sólo un partido, el revolucionario (Congreso Constituyente, 1985, p. 689).

Tampoco había mucha diferencia entre la propuesta del Primer Jefe y la redacción propuesta por la Comisión, excepto, "la restricción al clero, tanto los individuos, como las corporaciones, no podrán enseñar en México". Esa inserción, que también se hacía en la fracción del Artículo 27, en la parte conducente a las instituciones de beneficencia pública, era atinada en ese Artículo pero no en el tercero. En la propuesta del Primer Jefe, se establecía que el Gobierno

28 "Nació en la Ciudad de México, D.F., el 3 de septiembre de 1890. Además de diputado al Congreso Constituyente, se desempeñó como: Gerente del Ferrocarril del Sureste; auditor e inspector en los Ferrocarriles Nacionales de México, entre otros. Además, ostentó el grado de teniente coronel del Ejército Constitucionalista; fue representante de la Sección 21 del Sindicato de Trabajadores de los Ferrocarriles; secretario general de Correos; inspector del Registro Civil y secretario particular del gerente del Banco del Ejército y la Armada. Entre las obras que escribió, se encuentra 'Las Imposturas de Vicente Blasco Ibáñez'. Falleció el 13 de julio de 1966, fue sepultado en el Lote de los Constituyentes del Panteón Civil de la ciudad de México" (Romero Flores, 2014, pp. 47-48).

29 "Nació en Pavileros, municipio de Silao, Guanajuato, el 8 de septiembre de 1857. Cursó la carrera de derecho, recibiendo su título el 24 de noviembre de 1883, dedicándose al ejercicio de su profesión. Fue electo diputado a la XXVI Legislatura del Congreso de la Unión, por su distrito de origen, en la Cámara formó parte del grupo de diputados que se llamó 'Los Renovadores'. Victoriano Huerta lo persiguió y encarceló el 9 de octubre de 1913. Cuando Venustiano Carranza proclamó el 'Plan de Guadalupe', se unió a él, acompañándolo cuando éste instaló su gobierno en la ciudad y Puerto de Veracruz. Fue designado por Carranza como presidente de la Comisión Legislativa e intervino en la redacción de la Ley de 6 de enero de 1915 y el proyecto de la Ley del Trabajo. Además, fue nombrado por Carranza como rector de la Universidad Nacional y continuó colaborando en importantes tareas legislativas, pues a él se debió el Proyecto de Constitución que se presentó ante el Congreso Constituyente. Falleció en la Ciudad de México, el 19 de octubre de 1948, fue sepultado en el Panteón Español" (Romero Flores, 2014, p. 59).

tendría el control de la enseñanza y por eso, "se formula la perfecta neutralidad del Gobierno en la enseñanza pública, respecto a todas las instituciones o creencias religiosas o filosóficas al establecer que ella será laica". Pero esa laicidad, en la propuesta de Carranza, no se hacía extensiva a los establecimientos particulares, como lo hacía la Comisión.

Por su parte, el diputado Alfonso Cravioto habló en contra del Artículo tercero presentado por la Comisión, porque no aplastaba "la frailería" sino que machacaba algunos derechos fundamentales del pueblo, entre ellos el de la libertad de enseñanza. Esta última era, asentó Cravioto, "la más intocable, es la más intangible, la más amplia, la más fecunda, la más trascendental de todas las libertades del hombre". Para este diputado los dos pilares de esa libertad eran el derecho de aprender y el derecho de enseñar. Señalaba que las escuelas católicas no eran tantas ni tan temibles: 586 católicas contra 9,620 escuelas oficiales, según una estadística de 1907, elaborada por el ingeniero Pastor Rouaix.[30] El foco "real de la enseñanza religiosa está en el hogar y no en la escuela", de ahí que la disposición de la Comisión estaba fuera de lugar. El fanatismo no se combatía con

30 Aun cuando el Ingeniero Pastor Rouaix no fue diputado, vale la pena reseñar lo que afirma Salvador Cruz en la síntesis de su libro *Vida y obra de Pastor Rouaix*, Puebla, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 2002. Dice el autor: "Esta biografía intenta rescatar del olvido a Pastor Rouaix Méndez (1874-1950), a quien el historiador Luis Cabrera llamó héroe silencioso del estudio y don Jesús Silva Herzog señaló como principal redactor de los artículos 27 y 123 constitucionales. Rouaix, originario de Tehuacán, Puebla, fue ingeniero topógrafo desde los veintidós años de edad. Merced a una experiencia de dos décadas, en levantamientos y mensuras de haciendas y terrenos, en 1919 publicó un mapa o Carta del estado de Durango, en coautoría con Carlos Patoni. También escribió el *Diccionario geográfico, histórico y biográfico del estado de Durango*". No fue el único en participar en la redacción de los artículos. Antonio Díaz Soto y Gama, en su 'Prólogo a la segunda edición', de la obra de Pastor Rouaix, *Génesis de los artículos 27 y 123 de la Constitución Política de México,* México, INEHRM, 2016, asienta: "Las personas que más influyeron en la redacción del Artículo 27, fueron, además del licenciado Andrés Molina Enríquez, que sin ser diputado ayudó grandemente en la parte doctrinaria y jurídica, el diputado Pastor Rouaix, impulsor y coordinador de los trabajos, y sus colegas Julián Adame, David Pastrana Jaimes, Pedro A. Chapa, José Álvarez, Porfirio del Castillo, Federico E. Ibarra, Rafael L. de los Ríos (secretario del grupo coordinador), Alberto Terrones Benítez, Samuel

la persecución sino con el convencimiento. Había que multiplicar las escuelas oficiales y contrarrestar así la influencia de las católicas. Había que reforzar la educación, pero sin "hollar libertades respetables" (Congreso Constituyente, 1985, p. 661). No se podía combatir el fanatismo religioso con el fanatismo jacobino. En su extremo, este fanatismo propiciaría que se penetrara en los hogares,

> [...] que rompa los santos, que despedace los rosarios, que descuelgue los crucifijos, que confisque las novelas y demás adminículos, que atranque las puertas contra el cura; que prohíba la libertad de asociación para que nadie vaya a los templos a estar en contacto con el clero; que prohíba la libertad de prensa porque puede haber publicidad de propaganda clerical; que destruya la libertad religiosa y después de todo esto, en la orgía de su intolerancia satisfecha, que nos traiga la comisión este único artículo: En la república de México sólo habrá garantías para los que piensen como nosotros. (Aplausos).
>
> Para la Comisión, decía Cravioto, "la libertad de enseñanza rompe la unidad de la nación, nos divide en el México juarista y el México antijuarista, como si nosotros, señores, que tenemos derecho a discutir hasta a Dios mismo, vamos a negar el derecho de que se discuta a Juárez o que se discuta a Iturbide. La libertad de enseñanza, dice la comisión, nos divide en el México liberal y en el conservador; en el México progresista y en el México retrógrado, reaccionario. Y bien, yo desafío a la comisión para

de los Santos, Jesús de la Torre, Silvestre Dorador, Dionisio Zavala, E. A. Enríquez, Antonio Gutiérrez, Rafael Martínez de Escobar y Rubén Martí; todos los cuales firmaron la iniciativa sobre el Artículo 27 y se distinguieron por su asidua concurrencia a las juntas en que esa iniciativa se elaboró, según manifiesta el señor Pastor Rouaix". Este libro forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Disponible en https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv, última consulta el 13 de septiembre de 2019.

> que me diga qué libertad no produce estos resultados aparentes (Marván Laborde, 2006, pp. 191-192).

El diputado José Natividad Macías, después de una larga exposición sobre el cristianismo, manifestó las posiciones asumidas por el clero en todos los países:

> El clero ha estado en todos los países invariablemente ligado a todas las dictaduras. Yo no he visto al clero…unido con aquellos que lleven en su mano el estandarte del progreso y la civilización, sino que siempre lo hemos visto haciendo intrigas para poder oprimir a los pueblos, para poder explotarlos y para poder vivir enteramente a satisfacción sin que haya trabajo de su parte […] (Ferrer Mendiolea, 1957, p. 671).

Su anticlericalismo, producto de una concepción histórica, no lo llevaba a pedir que hubiera una enseñanza libre, que atropellaba un derecho fundamental del hombre como lo había indicado Cravioto. El diputado Félix F. Palavicini[31] también criticaba el artículo presentado por la Comisión porque éste iniciaba anunciado la libertad de enseñanza para después negarla. Había un marcado anticlericalismo entre los diputados.

31 "Nació en Teapa, Tabasco, el 31 de marzo de 1881. Se tituló como ingeniero del Instituto Juárez del Estado de Tabasco, el 6 de noviembre de 1901. En 1909, acompañó a Francisco I. Madero en su primera gira por la República. Fue diputado por la XXVI Legislatura y, recluido en la penitenciaría cuando Victoriano Huerta disolvió el Congreso. Se desempeñó como destacado miembro del Congreso Constituyente de Querétaro, representando al Distrito Federal. Además, fue nombrado Embajador Extraordinario ante Inglaterra, Francia, Bélgica, España e Italia; presidió el Primer Congreso Bibliográfico reunido en México; presidió el Comité Pro-refugiados en Noráfrica; en 1847, representó al gobierno del Presidente Alemán en la Asamblea de las Naciones Unidas sobre la libertad de información, entre otros. Autor de veinte obras, a saber: *Pro Patria*, *Los Diputados*, *Un nuevo Congreso Constituyente*, *La democracia victoriosa*, entre otras" (Romero Flores, 2014, pp. 44-46).

Palavicini se inclinaba por la educación laica. Sin duda, como liberal, no podría colocar al arzobispo José Mora y del Río como director general de Educación en la Ciudad de México, "ni al gordo y flamante padre Paredes de director de una escuela de educación superior" (Ferrer Mendiolea, 1957, pp. 705-706). Los revolucionarios tenían aversión al clero. Por eso menciona a los dos personajes eclesiásticos que representaban diferentes corrientes políticas al interior de la Iglesia, el huertista Mora del Río, y el maderista-constitucionalista, el canónigo Antonio Paredes. Sin embargo, ni la cercanía de Paredes con los revolucionarios lo convertía en un individuo apto para la educación. No obstante, continuó Palavicini, un ministro protestante lo era y varios inspectores de zona también lo eran y sus nombramientos los había firmado Palavicini, porque siendo un liberal, "ignoraba que estos señores fueran sacerdotes disfrazados de ciudadanos". Demostró que sabía la dificultad de la materia que discutían, pero respetaba, ante todo, la libertad de enseñanza. Por eso estaba de acuerdo en establecer la educación laica en los planteles oficiales y en los particulares, pero no en que se prohibiera a los miembros de las corporaciones a dar clases.

El Artículo tercero reformado fue aprobado por 99 votos contra 58, en la sesión del 16 diciembre de 1916. Se estableció de la siguiente manera:

> La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares.
>
> Ninguna corporación religiosa ni ministro de ningún culto podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria.

> Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial.
>
> En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria (Congreso Constituyente, 1985, p. 732).

Las discusiones sobre los artículos 24 y 129

El proyecto de Venustiano Carranza referido al Artículo 24, regulaba la práctica de los cultos religiosos y el 129, que en su versión final se convirtió en el 130, negaba personalidad jurídica a la Iglesia, establecía la supremacía del Estado sobre la Iglesia y limitaba las actividades de los ministros de culto. Ambos artículos, por tratar temáticas afines se revisaron simultáneamente. En ambos se expresa con mayor fuerza el repudio de los constitucionalistas al clero y el sistema que adoptaría la Constitución en relación con las Iglesias: El sistema libre de la separación de la Iglesia y el Estado. El diputado Fernando Lizardi[32] en su discurso afirmó:

> El sistema que hemos aceptado es el sistema de separación completa de la Iglesia y del Estado; más aún hemos dicho: El

32 "Nació el 23 de mayo de 1883, en la ciudad de Guanajuato. Realizó los primeros años de su carrera como abogado en su ciudad natal, los cuales terminó en la Ciudad de México, obteniendo su título el 11 de septiembre de 1906. Fue juez municipal, civil y penal; miembro de la Junta Dictaminadora de Abogados del Estado de Guanajuato; asesor de la Comandancia Militar del Tercer Sector del Estado, bajo las órdenes del general Cándido Aguilar; secretario general de gobierno del Estado de Hidalgo y diputado al Congreso Constituyente de Querétaro (1916-1917), actuando como primer secretario de dicha Asamblea. Después del Constituyente, fue director de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, profesor de Introducción a la Ciencia del Derecho y Derecho Público General, hasta 1920. Abogado consultor del gobierno del Estado de Tamaulipas, en 1925; jefe del Departamento Jurídico de la Secretaría de Gobernación en 1935 y subjefe del Departamento Legal de los Ferrocarriles Nacionales de México. Formó parte de distintas comisiones legislativas, entre ellas, la de la Ley de Amparo. Falleció en la Ciudad de México, el 11 de septiembre de 1956" (Romero Flores, 2014, p. 66).

> Estado no le reconoce personalidad a la Iglesia; pues es una verdadera incongruencia que, no reconociendo personalidad, nos pongamos a establecer determinadas clases de obligaciones; esto sería tanto como dejar de ser nosotros Congreso Constituyente y convertirnos en una clase de concilio ecuménico bajo la presidencia del ciudadano diputado Recio (Marván Laborde, 2006, p. 980).

La comisión, integrada por Francisco J. Múgica, L. G. Monzón, Alberto Román y Enrique Colunga[33] propuso el contenido del Artículo 24 el 3 de enero de 1917:

> Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.
>
> Todo acto religioso de culto público, deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad (Marván Laborde, 2006, p. 980).

33 "Nació en Matamoros, Coahuila, el 1º de agosto de 1877. Se recibió de abogado a los 21 años, el 24 de diciembre de 1898. Representó en el Congreso Constituyente al distrito de Celaya; perteneció al grupo radical, distinguiéndose en sus intervenciones en favor de la instrucción laica, la libertad de prensa, el ejercicio de la acción penal por el Ministerio Público y por el Artículo 123. Fue uno de los secretarios del Congreso Constituyente. Después de terminada esta histórica Asamblea, se desempeñó como: Gobernador del Estado de Guanajuato, oficial mayor de la Secretaría de Gobernación, senador de la República por el Estado de Guanajuato, magistrado del Tribunal de Circuito de San Luis Potosí y en Querétaro, en donde falleció el 6 de diciembre de 1946. Fue sepultado en Celaya, donde fundó el Monte de Piedad, la Sociedad Mutualista "La Fraternidad" y una escuela secundaria" (Romero Flores, 2014, pp. 56-57).

El diputado Enrique Recio[34] comentó que la Comisión había respetado el artículo que había presentado Carranza, pero que ellos, los diputados, estaban "obligados a evitar y corregir todo aquello que pudiera contribuir a la inmoralidad y corrupción del pueblo mexicano, librándolo al mismo tiempo de las garras del fraile taimado, que se adueña de las conciencias para desarrollar su inicua labor de prostitución" (Marván Laborde, 2006, p. 969). Para garantizar la libertad de las conciencias y mantener firme el lazo de la familia, "y, lo que es más capital, para mantener incólume el prestigio, el decoro de nuestras instituciones republicanas", debía completarse el artículo con dos fracciones:

> I. Se prohíbe al sacerdote de cualquier culto, impartir la confesión auricular;
>
> II. El ejercicio del sacerdocio se limitará a los ciudadanos mexicanos por nacimiento, los cuales deben ser casados civilmente, si son menores de cincuenta años de edad.

Explicó el diputado Recio las razones de su propuesta. En el caso de la fracción segunda, afirmó que los sacerdotes faltan continuamente a sus votos, "llevando, en consecuencia, la ignominia y la desolación a los hogares".

34 "Nació el 14 de julio de 1884, en la villa de Halachó, Yucatán. Cursó la carrera de derecho en el benemérito Instituto Literario del Estado, aunque no llegó a sustentar los exámenes de grado. Durante el periodo 1915-1916 colaboró con el gobernador y comandante militar Salvador Alvarado; en 1916, resultó electo diputado Constituyente y, en 1918, fue electo presidente municipal del Ayuntamiento de Mérida, pero no terminó el período al que fue electo (1919) porque la Legislatura local lo designó gobernador interino, ejerciendo el cargo del 12 de noviembre al 31 de diciembre del mismo año. En correlación con el movimiento de Agua Prieta y al restablecerse la tranquilidad en la República, Recio fue designado nuevamente Gobernador interino de Yucatán, en cuyo cargo sólo estuvo del 19 al 26 de julio de 1920" (Romero Flores, 2014, pp. 188-189).

La propuesta de la Comisión sobre el Artículo 129, fue presentada el 20 de enero de 1917 por la comisión integrada por Paulino Machorro Narváez,[35] Arturo Méndez,[36] e Hilario Medina.[37] Se determinó que correspondía a los poderes federales ejercer, en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarían como auxiliares de la federación. También se determinó que el matrimonio era un contrato civil y, muy importante, que la ley no reconocía "personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias". Los ministros

35 "Nació en Durango, el 14 de septiembre de 1887. Se tituló como abogado por la Escuela de Jurisprudencia del Estado de Jalisco, el 25 de mayo de 1901. Entre los cargos que desempeñó, se encuentran: Agente del Ministerio Público en Teocaltiche, Jalisco y juez, en Aguascalientes. En este último estado, fundó con un grupo de intelectuales el periódico 'Revista del Centro'. En 1911 se afilió al Partido Liberal Jalisciense ganando las elecciones municipales de la misma ciudad. Además, durante el gobierno del general Manuel M. Diéguez tuvo a su cargo la sección editorial del 'Boletín Militar', periódico semioficial y, escribió en 'Jalisco Libre' una serie de artículos sobre la división de la propiedad agraria. En 1915 acompañó a Adolfo de la Huerta para establecer las oficinas de gobierno, definitivamente recuperadas por el constitucionalismo y, en septiembre de ese mismo año, al reorganizarse la administración de justicia, fue designado procurador de justicia del Distrito y Territorios Federales, cargo del que se separó temporalmente en 1916 para asistir al Congreso Constituyente de Querétaro, en representación del 18 distrito electoral de Jalisco. En dicho Congreso fungió como presidente de la 2ª Comisión de Constitución. Terminado el Congreso, regresó a la Procuraduría de Justicia, además se desempeñó como: Oficial mayor de la Secretaría de Gobernación; diputado al Congreso de la Unión en la XVIII Legislatura; presidente del Jurado de Infracciones Fiscales de la Secretaría de Hacienda; ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, entre otras. Falleció el 11 de marzo de 1957, sus restos se encuentran en el Lote de los Constituyentes" (Romero Flores, 2014, pp. 90-91).

36 "Nació en Montemorelos, Nuevo León, el 31 de enero de 1868. Se recibió como médico a los 21 años de edad. Radicó en la ciudad de San Luis Potosí en donde ocupó elevados puestos: Profesor y director del Instituto Científico Literario; regidor del Ayuntamiento y, presidente municipal de la capital del Estado. Encontrándose en ese puesto fue hecho prisionero por orden del general Aureliano Blanquet y a insinuación del clero, se le puso preso en Santiago Tlaltelolco; al salir, se unió a Venustiano Carranza, al que acompañó hasta la Estación de Aljibes. Fue médico de los Ferrocarriles Nacionales. Desempeñó cargos en Salubridad y en el Hospital Militar, en donde falleció el 1º de marzo de 1945. Fue sepultado en el Lote de los Constituyentes del Panteón Civil de Dolores" (Romero Flores, 2014, pp. 149-150).

37 "Nació en León, Guanajuato, el 20 de junio de 1891. Se afilió desde muy joven a los principios de la Revolución, lo que ocasionó que sus coterráneos lo eligieran diputado al Congreso Constituyente, donde se destacó por sus intervenciones vigorosas en favor de las clases populares. Durante la presidencia de Venustiano Carranza fue designado oficial mayor de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Fue ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Murió el 2 de agosto de 1964, sus restos se encuentran en el lote de los constituyentes del Panteón Civil de Dolores" (Romero Flores, 2014, p. 64).

de los cultos serían considerados como profesionales; para ejercer en el país tendrían que ser mexicanos por nacimiento, no podrían criticar las leyes del país, ni en público ni en privado, no tendrían voto pasivo ni activo, ni disfrutarían de derecho de asociarse con fines políticos. Tampoco podían heredar bienes. Las agrupaciones políticas no podían utilizar alguna palabra o indicación que los relacionara con determinada confesión religiosa. Las publicaciones de carácter confesional no podrían comentar asuntos políticos nacionales. Las legislaturas de los estados sólo podrían determinar el número máximo de ministros de culto. El Artículo 129 se vinculaba con el tercero, al disponer:

> Por ningún motivo se revalidará, otorgará dispensa o se determinará cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos. La autoridad que infrinja esta disposición será penalmente responsable, y la dispensa o trámite referido será nulo y traerá consigo la nulidad del título profesional para cuya obtención haya sido parte la infracción de este precepto.
>
> En cuanto a los bienes muebles o inmuebles del Clero o de asociaciones religiosas, se regirán, para adquisición por particulares, conforme al Artículo 27 de esta Constitución (Marván Laborde, 2006, pp. 2235-2538).

Las discusiones sobre la propuesta del artículo fueron numerosas. Algunos demandaban, como lo hizo el diputado Modesto González Galindo,[38] que se prohibiera la confesión auricular. Asentó

38 "Fue uno de los representantes genuinos de la raza indígena tlaxcalteca en el Congreso

que los jefes revolucionarios habían sacado los confesionarios de los templos y los habían quemado en la vía pública porque:

> [...] estaban conscientes de que los ministros de la religión católica habían cogido aquel mueble para conspirar contra la revolución, contra el Constitucionalismo; y todos ustedes, los que anduvieron en la revolución, están conformes con ello. Yo no quiero atacar la confesión por lo que tiene de dogmática, sino por lo que tiene de instrumento político (Marván Laborde, 2006, p. 2541).

El diputado José Álvarez[39] denunció que el clero que había huido de la Revolución se había refugiado en Estados Unidos ante la Casa Blanca para visibilizar que en México se les perseguía por su profesión católica. Pero eso no era cierto. Se les había perseguido porque eran enemigos del gobierno y sus doctrinas y prédicas eran el medio para apoderarse del poder a través de "ese mal llamado Partido Católico". Habían sido tan dañinos que aprobaba que se fijara el número de clérigos que podía haber en las poblaciones (Marván Laborde, 2006, pp. 2548-2549).

Constituyente. Nació en Huamantla, el 15 de junio de 1874. Sus actividades revolucionarias empezaron desde 1899 al lado del revolucionario Juan Cuamatzin. Siempre luchó en el Constituyente al lado de las izquierdas, defendiendo al campesino y al obrero. Sus estudios realmente fueron muy pocos, pero su inteligencia era pródiga. Falleció el 9 de abril de 1933" (Romero Flores, 2014, p. 176).

39 "Nació en Zamora, Michoacán, el 1º de abril de 1885. Se recibió de contador y, con ese carácter estuvo en la Sucursal del Banco de Jalisco en Zamora, Banco de Michoacán en Morelia, entre otros. De 1906 a 1909, colaboró en el periódico 'El Sermón del Cura', y en Saltillo fundó la revista militar 'Acción'; fundó el 'Club Democrático Francisco I. Madero', en 1911, y sostuvo el seminario 'El Demócrata Zamorano'. Además, fue jefe de la Guarnición de Morelia; jefe del Estado Mayor de la 5ª División del Noroeste; jefe del Estado Mayor Presidencial; presidente municipal de Morelia, entre otros. Fue electo diputado al Congreso Constituyente de Querétaro por el distrito de Uruapan, con ese carácter participó en la elaboración del Artículo tercero, proponiendo que la educación se llamara científica en vez de laica, además de los artículos 27, 123 y 130. Falleció en la Ciudad de México, en 1973" (Romero Flores, 2014, pp. 110-111).

Algunos diputados como Palavicini, pensaban que los contenidos del artículo se tenían que moderar dado que la Religión católica era la única perdurable en la nación. "Cuando quitéis a la fantasía de este pueblo todo lo atractivo de la Religión católica, habrá perdido por completo el sentimiento fuerte y poderoso que desde la infancia trae y que lo lleva hasta la muerte". En apoyo a su propuesta, el diputado citó lo afirmado por Emilio Castelar, el liberal español, que tanta influencia había tenido en México desde el porfiriato. Este político español, según Palavicini, había dicho: "No me cambiéis mi religión por esa seca religión de los protestantes". Se tenía que dar la administración de los templos a ciudadanos mexicanos y no se podía limitar el número de ministros en las poblaciones (Ferrer Mendiolea, 1957, p. 1055).

El más radical de los diputados, el C. Múgica señaló que iba a hablar mucho para que allende el Bravo supieran dónde estaba el problema religioso de México y las razones y motivos que habían tenido los mexicanos "no sólo para perseguir, sino aun para exterminar, a esa hidra que se llama clero". Negaba Múgica que el pueblo mexicano fuera fanático. Se trataba de un pueblo que había sido engañado. Si se eliminaba la raíz del problema, el clero, el pueblo no sería fanático. La institución clerical de México había sido inmoral, y habían sido "perversos desde los mitrados hasta el último de los individuos que llevan el traje talar". Daría lectura Múgica a varios documentos extraídos de los archivos episcopales en el momento del triunfo de la Revolución, para demostrar el carácter del clero en México (Ferrer Mendiolea, 1957, p. 1058-1059).

Durante el gobierno de Plutarco Elías Calles se hicieron valer los artículos de la Constitución que regulaban la actividad religiosa: Se cerraron conventos, iglesias, escuelas católicas, etcétera. Los curas extranjeros fueron expulsados. La Iglesia, por supuesto, reaccionó y

el arzobispo primado de México, José Mora y del Río, declaró el 4 de febrero de 1925:

> La doctrina de la Iglesia es invariable, porque es la verdad divinamente revelada. La protesta que los prelados formulamos contra la Constitución de 1917 en los artículos que se oponen a la libertad y dogmas religiosos, se mantiene firme. No ha sido modificada, sino robustecida, porque deriva de la doctrina de la Iglesia. El episcopado, clero y católicos, *no reconocemos y combatiremos* los artículos tercero, quinto, 27° y 130° de la constitución vigente. Este criterio no podemos, por ningún motivo, variarlo sin hacer traición a nuestra fe y a nuestra religión (Rodríguez Araujo, 2016, pp. 11-26).

Conclusiones

En 1917 el grupo revolucionario triunfante publicó la Constitución de 1917, contenedora del famoso Artículo 130 que negaba personalidad jurídica a la Iglesia, el Artículo tercero sobre la educación, el quinto acerca de las profesiones liberales, y la fracción segunda del 27 que regulaba los bienes del clero. Además, ratificó la supremacía del Estado sobre la Iglesia. La protesta de los obispos en el exilio no se hizo esperar porque la Constitución "hería los derechos sacratisimos de la Iglesia católica, de la sociedad mexicana y de los individuos cristianos". La carta de los obispos tuvo resonancias en los católicos. De esa manera, cuando los pastores regresaron al país, se encontraron con un laicado dispuesto a defender a la Iglesia por medio de los procesos electorales o, como lo harían en 1926, por medio de las armas.

La jerarquía católica en 1926 –casi la misma de 1914–, había probado todos los medios para tratar de revertir a los revolucionarios desde Carranza hasta los sonorenses. Pero no había paladeado la vía armada. La salida tomada en 1926, no sólo no logró lo deseado, la revocación de los artículos contenidos en la Constitución del 17, que, como se ha dicho, negaba libertad a la Iglesia, sino que sumió a esta última en una confrontación interna, tanto entre los pastores entre sí, como sucedió con el clero y con los laicos, y que tendría desenlaces adversos en la década de los treinta. La reforma constitucional, largamente deseada, se logró hasta 1991, no por la negociación política madura sino como resultado de acuerdos privados y ante la necesidad de legitimación del triunfo del partido del candidato del Partido Revolucionario Institucional en 1988.

Después de ese proceso electoral tan controvertido, el país se transformó. El cambio constitucional otorgó mayor libertad a las iglesias y el sistema político se abrió a la alternancia política. Sin embargo, esa transformación se hizo acompañar de una problemática social y política compleja, agravada por la expansión del narcotráfico y la inseguridad social que tiene aterrorizada a la población. La situación política, vestida de color azul, parece frágil, el sistema político débil, los partidos fragmentados y los liderazgos, en todos los ámbitos, inexistentes.

En esas circunstancias, la intervención del clero católico y la de otros credos en la vida pública reviste particular importancia. La prudencia y la sabiduría serían las virtudes necesarias. Sin embargo en la actualidad, como pasó a principios del siglo XX, algunos sectores de la Iglesia católica vinculados con la jerarquía y con algunos elementos del Partido Acción Nacional, de nueva cuenta están en pos de una reforma constitucional que otorgue libertad religiosa, no sólo libertad de cultos. La demanda ha dividido a los grupos de opinión

en torno a la defensa del Estado laico, mientras que otros enarbolan la demanda de una libertad religiosa plena. No es el mejor momento para una disputa religiosa cuando tantos asuntos están pendientes de resolución. El presente mexicano, en medio de la crisis mundial de las civilizaciones, no parece promisorio.

Fuentes de información

Archivos

Archivo Secreto Vaticano (ASV). Arch. Deleg. Messico, Mons. Boggiani Tommaso (1912-1914).

Bibliografía

AdminTribina002. (2016). *Las sociedades evolucionan, también las creencias religiosas.* Recuperado de: http://www.tribunadequeretaro.com/index.php/informacion/item/4854-las-sociedades-evolucionan-tambien-las-creencias-religiosas.

Alcalá A. *et. al. (*1989). *Episcopado y gobierno en México. Cartas Pastorales colectivas del Episcopado Mexicano 1859-1875.* México: Ediciones Paulinas S.A.

Case, R. (octubre-diciembre 1975). Resurgimiento de los conservadores en México 1876-1877. *Historia Mexicana,* XXV(2).

Congreso Constituyente 1916-1917. (1985). Tomo I, Diario de Debates. México: INEHRM, edición facsimilar.

Cruz, S. (2002). *Vida y obra de Pastor Rouaix*. Puebla: Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Puebla.

De la Peña, G. (otoño 2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México, *Relaciones*, vol. XXV(100). Recuperado de: https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/100/pdf/GuillermoPenia.pdf

Díaz Soto y Gama, A. (2016). Prólogo a la segunda edición. En P. Roaix, *Génesis de los artículos 27 y 123 de la Constitución Políti-*

ca de México. México: INEHRM.

Dublán, M. y Lozano J. M. (1986). *Legislación mexicana o Colección Completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República.* México: A.M.C.

"Efemérides Históricos-Constitucionales y sobre la evolución del Poder Judicial de la Federación". Recuperado de: http://www.constitucion1917-2017.pjf.gob.mx/sites/default/files/02.%20Efem%C3%A9rides%20febrero.pdf,

Ferrer Mendiolea, G. (1957). *Historia del Congreso Constituyente de 1916-1917*. México: INEHRM.

Gutiérrez Casillas, J. (1993). *Historia de la Iglesia en México.* México: Editorial Porrúa.

Manifiesto al Partido Católico Nacional y a todo el pueblo de México, 1912.

Marván Laborde, I. (2006). *Nueva edición del Diario de Debates del Congreso Constituyente de 1916-1917.* México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

_____. (2016). *Los constituyentes abogados en el Congreso de 1916-1917*. México: Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM. Recuperado de: http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/8/3535/14.pdf.

O'Dogherty Madrazo, L. (2001). *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco.* México: CONACULTA.

Partido Católico Nacional. (1911). Programa. *El tiempo*. México: 3a de Mesones.

Programa y Estatutos del Partido Católico Nacional. (1912). México: Imprenta A Sánchez Juárez.

Rouaix, P. (2016). *Génesis de los artículos 27 y 123 de la Constitución Política de México.* México: INEHRM. Recuperado de: https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv.

Romero Flores, J. (2014). *Historia del Congreso Constituyente 1916-1917*. México: sep, iij-unam e inehrm. Recuperado de: https://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Luis_G_Monzon, última consulta 14 de septiembre 2019.

Rodríguez Araujo, O. (enero-abril 2016). Las luchas de la Iglesia católica contra la laicidad y el comunismo en México. *Estudios Políticos*, núm. 22.

Sánchez, P. J. (1948). *Episodios eclesiásticos de México.* México: Curia del Arzobispado de México.

Serrano, J. A. (2016). *Reconstrucción de un enfrentamiento: el Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores*. Recuperado de: http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/058/JoseAntonioSerranoOrtega.pdf.

William, J. B. (1976). *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940.* México: SepSetentas.

Ciudadanos y feligreses frente al Artículo 130 de la Constitución de 1917

Ariadna Guerrero Medina[1]

Introducción

Desde su promulgación, el Artículo 130 de la Constitución de 1917 fue señalado por muchos católicos –religiosos y seglares– como uno de los principios más "injustos y tiránicos" impuestos por el régimen revolucionario. Dicho artículo estipulaba que las asociaciones religiosas carecían de personalidad jurídica, que los ministros de culto serían considerados como profesionistas sujetos a las leyes constitucionales y establecía que las legislaturas de cada estado definirían el número máximo de sacerdotes permitidos, de acuerdo con las necesidades locales. Este punto constitucional decretaba que para ejercer el ministerio de cualquier culto, era necesario ser mexicano por nacimiento. Asimismo, se sancionaba que:

> Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos [...] Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al pú-

1 Doctoranda en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

> blico se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación [...] Las publicaciones periódicas de carácter confesional no podrán comentar asuntos políticos nacionales [...] Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que las relacione con alguna confesión religiosa [...] (Constitución Política de los Estados Unidos [...], 1917, pp.104- 106).

El Artículo 130 negó la expresión política de aquellos que públicamente se manifestaran como creyentes de algún credo y significó la intromisión de la autoridad civil en los asuntos eclesiásticos. Las protestas contra esta disposición eclesiástica devinieron, por lo tanto, en elaboradas argumentaciones a favor de la libertad religiosa.

En este trabajo he identificado y analizado distintos momentos de discusión en torno al Artículo 130 constitucional, desde su confección en el Congreso Constituyente inaugurado en diciembre de 1916, hasta el año 1932, pues para esa fecha un buen número de estados habían aprobado leyes restrictivas sobre el número de sacerdotes permitidos en su jurisdicción. En estas páginas subrayo el papel del referido artículo como uno de los elementos centrales en la relación conflictiva entre el Estado posrevolucionario y la derecha católica en México. Luego de la guerra civil inaugurada en 1910, para "la corriente constitucionalista que entraba en proceso de construir el nuevo Estado y las nuevas instituciones, el clero católico tenía que aceptar y subordinarse al Estado surgido de la Revolución" (Ávila Espinosa, 2010, p. 299). En una época en la que el régimen posrevolucionario buscaba fortalecer su carácter laico y su talante modernizador, el Artículo 130 simbolizaría el preámbulo de una "secularización impuesta desde el Estado" (Luna Argudín, 2017, p. 89). Esta disposición constitucional encarnó, más que ninguna otra,

el deseo de los revolucionarios por "poner en práctica una versión actualizada del Real Patronato bajo modernos auspicios" (Knight, 2013, p. 122).

Frente a la reglamentación elaborada por los constitucionalistas, los católicos mexicanos reivindicaron la separación de la Iglesia y el Estado y su respeto a los poderes terrenales, siempre y cuando "el César no le arrebatara a Dios lo que era de Dios". La independencia institucional que defendían implicaba que "el Estado no [debía] imponer condición alguna a la libertad religiosa de los ciudadanos porque el César no es Dios" (Traslosheros, 2017). De igual manera, ante el impulso secularizador de los revolucionarios, los católicos enarbolaron la idea de libertad religiosa como aquel principio que no constreñía la expresión pública de las concepciones y los valores religiosos. A continuación, reviso el surgimiento y las motivaciones que dieron lugar al Artículo 130 en el contexto del anticlericalismo revolucionario de 1916-1917. En seguida, analizo diversos manifiestos, proclamas, instrucciones pastorales, cartas y memorándums que permiten apreciar las tácticas jurídicas empleadas por los católicos frente a la nueva reglamentación. Con base en ello, propongo que es posible hablar de una apropiación católica de la Constitución de 1917 y que, en este proceso, fue visible la imbricación de dos identidades, el ser católico y el ser ciudadano, las cuales, según la encíclica *Immortale Dei* de León XIII (1885), no dividían al hombre ni eran contradictorias entre sí (León XIII, 1885).

Los debates en el Congreso Constituyente

Javier Garciadiego ha demostrado que la composición del Congreso Constituyente instalado en 1916 fue un reflejo de la presencia

mayoritaria y estratégica de diputados adheridos a la autoridad de Venustiano Carranza (Garciadiego, 2017, pp. 1183-1270). El autor hizo a un lado la versión que postulaba que la redacción de la Constitución del 17 había estado a cargo de la facción radical cercana a Álvaro Obregón. De igual manera, contra la versión historiográfica que sostenía la imagen de los acalorados debates en la elaboración de la nueva Carta Magna, el historiador postula que la intensidad de las discusiones se limitó al tema educativo y al religioso, pues la mayoría de los artículos fueron votados de manera consensuada y prácticamente unánime.

En relación con ambas problemáticas —educación y religión— la postura general de los congresistas consistió en el reconocimiento de que se debía concluir la obra de la Constitución de 1857, tarea que equivalía a "cerrar las puertas a la reacción y a las hordas del clero". En palabras del diputado José María Truchuelo,[2] la revolución constitucionalista se había hecho en nombre del pueblo y para combatir a los enemigos de éste: El ejército, la llamada aristocracia —en referencia al grupo de los *Científicos*— y el clero. El diputado enumeraba una larga serie de acontecimientos de la historia universal y nacional que, desde su punto de vista, eran prueba suficiente de que:

> El clero siempre se ha opuesto a los empujes más vigorosos de adelanto de la humanidad [...] ha contenido el avance del pensamiento y, por consiguiente, ha obrado de una manera funesta, cegando toda fuente de libertad [...] la instrucción clerical viene a cegar las fuentes de todo progreso, viene a condenar el libre vuelo de la humanidad, a evitar y a desviar las finalidades de la

2 Abogado consultor del gobierno del estado de Querétaro, donde también fungía como Secretario General de Instrucción Pública (Marván Laborde, 2017, p. 303).

inteligencia para hacer apreciaciones absolutas (Cámara de Diputados, 1960, pp. 750-751).

En el Congreso Constituyente, el clero fue colocado como un elemento contrario a los ideales revolucionarios. Por ello, Truchuelo aseveraba que el Artículo tercero, que establecía la educación laica, era una "bella manifestación del pensamiento libre". Esta disposición fue vista por los constituyentes como una forma de defensa del pueblo frente a "la acción despótica, supersticiosa, corrompida y aberrante del clero". Las discrepancias derivadas del Artículo tercero se centraron en la incorporación de la libertad de enseñanza en la sección de las garantías individuales,[3] ya que éstas quedaban coartadas al imponerse la educación laica en las escuelas oficiales y particulares, y al prohibirse que los ministros religiosos impartieran clases en los establecimientos educativos.

Un sector de los diputados representados por Félix Palavicini,[4] consideraba incorrecto, en términos jurídicos, que las restricciones a las corporaciones religiosas en materia de enseñanza elemental permanecieran en el Artículo tercero, es decir, dentro del apartado de las garantías individuales. Por esta razón, sugería que tal planteamiento se trasladara al Artículo 129, el cual contenía originalmente las restricciones a la acción de la Iglesia y, en general, las normas sobre la disciplina de los cultos. En oposición, otra facción de los constituyentes subrayaba que el Artículo 129 fijaba la intervención legal del gobierno federal en las religiones y no la intervención del clero en las escuelas.

3 El capítulo 1 de la Constitución de 1917, conformado por los primeros veintinueve artículos, comprende el apartado destinado a las garantías individuales.

4 Director del periódico *El Universal* y Secretario de Instrucción Pública durante el gobierno preconstitucional de Venustiano Carranza (Marván Laborde, 2017, p. 287).

Durante el Congreso Constituyente, los artículos 24 y el 129 se discutieron de manera casi conjunta debido a que ambos abordaban el tema religioso. El 24 establecía el principio de la libertad de conciencia y reglamentaba los actos de culto religioso. De acuerdo con la propuesta de los diputados –del bando obregonista– Francisco J. Múgica,[5] Luis G. Monzón,[6] Alberto Román[7] y Enrique Colunga,[8] todo hombre era libre de profesar la creencia que más le agradara y de practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivos únicamente en los templos o en su domicilio particular. Además, proponían que dichos templos quedaran bajo la vigilancia de las autoridades (Cámara de Diputados, 1960, pp.1027-1028).

Bajo este artículo subyacía el interés de los constituyentes por consagrar la libertad de conciencia, considerado como uno de "los más altos principios de la intelectualidad moderna" y, al mismo tiempo, establecer las medidas necesarias para mantener la fortaleza de las instituciones republicanas frente al "clero taimado y ávido de adueñarse de las conciencias de los individuos". La controversia en torno al Artículo 24 estuvo relacionada con la propuesta de dos adiciones: La prohibición de la confesión auricular, calificada por algunos diputados como un acto inmoral que colocaba la vida privada de las familias bajo la fiscalización de los sacerdotes; la segunda, la exigencia acerca de que los ministros de culto debían ser mexicanos de nacimiento y estar unidos en matrimonio civil si eran menores de cincuenta años de edad.

5 Múgica se distinguió por su radical anticlericalismo. Fue gobernador preconstitucional de Tabasco y Jefe de Operaciones Militares en el Istmo de Tehuantepec (Marván Laborde, 2017, p. 298).

6 Maestro y Jefe de la Oficina de Información Política y Reformas Revolucionarias de Sonora (Marván Laborde, 2017, p. 306).

7 Médico y Jefe de Servicios Sanitarios del Ejército Constitucionalista (Marván Laborde, 2017, p. 310).

8 Abogado y diputado guanajuatense (Marván Laborde, 2017, p. 289).

Durante la discusión de dicho artículo, los constituyentes enfatizaron que su trabajo estaba dirigido al perfeccionamiento y a la regeneración de la sociedad mexicana. En palabras del diputado Alberto B. Terrones,[9] se estaba legislando "para un pueblo que yace en el fanatismo desde la primera vez en que aquellos sacerdotes conquistadores vinieron a encauzar su cerebro por la senda del oscurantismo" (Cámara de Diputados, 1960, p. 1035). En este ambiente anticlerical en el que las religiones eran vistas como grandes y sublimes mentiras que ataban el pensamiento y la inteligencia, comenzó a tratarse el caso del Artículo 129, apartado que contenía, en un principio, el régimen legal relacionado con las agrupaciones religiosas.

El dictamen a este artículo fue leído el 20 de enero de 1917 por los diputados Paulino Machorro Narváez,[10] Arturo Méndez,[11] Hilario Medina[12] y Heriberto Jara,[13] quienes aclararon que si bien recogían las disposiciones de las Leyes de Reforma que habían establecido la separación de la Iglesia y el Estado, en ese momento urgía asentar la supremacía del poder civil sobre los elementos religiosos, en el ámbito de la vida pública. Como consecuencia de esta postura, a partir de entonces las agrupaciones religiosas perdieron su representación colectiva frente al Estado. Los diputados aseveraban que la ley respetaba las creencias de los individuos, pero las colectividades religiosas, como personas morales, desaparecían del régimen

9 Abogado duranguense y consultor de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) (Marván Laborde, 2017, p. 288).

10 Abogado y Procurador de Justicia del Distrito Federal y Territorios (Marván Laborde, 2017, p. 294).

11 Médico. Proveedor general de los Hospitales Constitucionalistas y regidor de Ayuntamiento y presidente municipal en San Luis Potosí (Marván Laborde, 2017, p. 304).

12 Abogado guanajuatense (Marván Laborde, 2017, p. 290).

13 Secretario general del Gobierno de Veracruz y gobernador del mismo estado (Marván Laborde, 2017, p. 309).

legal. En este punto, los constituyentes esgrimieron el argumento de que la sociedad mexicana necesitaba de la defensa en contra de la intervención política de las agrupaciones religiosas, pues de lo contrario, se ponía en peligro la supervivencia de las instituciones liberales. De nueva cuenta aparecía la tensión –como en el caso del Artículo 24– entre el cumplimiento del principio de la libertad de conciencia y las imposiciones y limitaciones a la esfera de influencia del clero. En otras palabras, la necesidad del régimen naciente por garantizar dicho principio liberal, al tiempo que debía asegurar la superioridad jurídica y moral del Estado sobre la Iglesia católica.

El dictamen del Artículo 129 agregaba que los ministros de culto no serían tratados como miembros de una Iglesia, sino como particulares que prestaban sus servicios a los seguidores de una religión. Además, se limitaba la capacidad de tales ministros para heredar y poseer bienes, así como sus derechos políticos. El objetivo de esto último, en opinión de los constituyentes, consistía en que "los referidos ministros no puedan hacer del poder moral de la creencia el apoyo de una tendencia política" (Cámara de Diputados, 1960, p. 973). Era evidente que, en la memoria de los constituyentes estaba presente el desarrollo que había tenido el Partido Católico Nacional durante el maderismo, así como las relaciones de sus miembros y de los prelados mexicanos con el gobierno de Victoriano Huerta, enemigo del constitucionalismo. El dictamen se coronaba con la sentencia de que la facultad de legislar en materia de cultos correspondía únicamente a la Federación,[14] pero se precisaba que existían "al-

14 "El proyecto carrancista señalaba la competencia de los poderes federales para ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que designaran las leyes; en el dictamen de la Comisión fue suprimida la palabra exclusivamente, a efecto de otorgar competencia a las autoridades locales, como auxiliares de los poderes federales, en esta materia" (González Schmal, 2007, p. 519).

gunas cuestiones en esta materia que no es posible queden sometidas a la autoridad federal, por relacionarse con circunstancias meramente locales que pueden variar de un estado a otro, y ésta es la reglamentación del número de ministros de los cultos que puede haber en cada estado [...]" (Cámara de Diputados, 1960, p. 974).

En el debate del Artículo 129, el diputado José Álvarez[15] expresó que la obra de reconstrucción nacional que estaba llevando a cabo el Congreso Constituyente debía acabar con la "gangrena social" llamada clericalismo. Asimismo, planteaba que no existía un problema religioso, sino político, pues el clero se mostraba empeñado en dominar la conciencia de las multitudes incultas con el fin de conquistar el gobierno del país. La argumentación de Álvarez refleja la tensión de la que he hablado, pues, en palabras del diputado, se debía luchar contra el clero —mas no contra el dogma— dentro de los límites del liberalismo. Según Palavicini, "no se iba a combatir a la religión, sino al peligro de los curas [...] enemigos del progreso salvador de la Revolución" (Cámara de Diputados, 1960, pp. 1056-1057).

El dictamen del artículo se aprobó con unanimidad en la madrugada del 28 de enero de 1917. Al final de cuentas, las disposiciones sobre la organización de "esa clase social que se llama clero" (Cámara de Diputados, 1960, p. 1176), quedaron asentadas en el Artículo 130.[16] A éste se agregó que las leyes no podían impedir el ejercicio de religión alguna, pero en él también quedó comprendida la prohibición para que los ministros de culto, de manera personal o por medio de publicaciones confesionales, expresaran opiniones políti-

15 Presidente municipal de Zamora, Michoacán, y secretario particular del gobierno del mismo estado (Marván Laborde, 2017, p. 297).

16 El original Artículo 129 se convirtió en 130 debido a la aparición del Artículo 123, el cual contenía las disposiciones sobre material laboral y derechos de los trabajadores. (Soberanes Fernández, 2017, p. 233).

cas. De igual manera, el texto constitucional prohibió la formación de organizaciones políticas cuyos títulos las vincularan con algún culto religioso. Además, se agregó la definición del matrimonio como un contrato civil de competencia exclusiva de las autoridades de este orden.

De acuerdo con Berta Ulloa, "las disposiciones anticlericales de la Constitución de 1917 jamás contaron con la aprobación calurosa de Carranza, e incluso trataría en vano de hacerlas reformar porque en lo personal hubiera preferido la manera porfirista de tratar el problema religioso" (Ulloa, 1983, p. 491). Tales disposiciones encendieron los ánimos de muchos católicos que vieron atacada su libertad religiosa con la serie de restricciones y prohibiciones que la nueva Carta Magna había impuesto –sobre el clero y sobre seglares– en los campos de la educación, el culto público, la participación política y la libre expresión. Como señala Gabriela Aguirre Cristiani, frente al marco jurídico secularizador propuesto por el naciente Estado posrevolucionario, una de las respuestas de los católicos fue el impulso a organizaciones que, inspiradas en la doctrina social de la Iglesia, enarbolaban la defensa de la libertad religiosa, por ejemplo, la Unión de Damas Católicas (UDC), la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) (Aguirre Cristiani, 2014, p. 67).

En adelante, abordo otras respuestas católicas ante la Constitución de 1917, de manera particular contra el Artículo 130, considerado como uno de los más injustos y atentatorios contra las libertades de la institución eclesiástica y de sus fieles. Estas otras respuestas develan los mecanismos legales con los que los católicos buscaron resistir y sortear las imposiciones de una Constitución que buscaba encauzar las transformaciones iniciadas con la lucha revolucionaria.

Respuestas católicas antes y durante la guerra cristera

La radicalidad y el anticlericalismo de la recién aprobada Constitución provocaron que los obispos mexicanos rescataran la anterior Carta Magna, la de 1857, y transitaran de su antigua condenación a su rescate como un "mal menor". Para los prelados, la Constitución decimonónica no había sido tan audaz ni tan atentatoria contra los derechos de los católicos como el marco jurídico elaborado por los revolucionarios (Solís, 2017, p. 126). Pocas semanas después de promulgada la Constitución, desde el exilio al que los había orillado el avance de las fuerzas revolucionarias, los obispos mexicanos encabezados por el arzobispo de México José Mora y del Río, quien entonces se encontraba en Texas,[17] dieron a conocer la "Protesta que hacen los prelados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada en Querétaro el día cinco de febrero de mil novecientos diecisiete."[18] En este documento, los prelados declararon que la reciente Constitución les había arrebatado los pocos derechos que habían disfrutado desde 1857, y aumentaba la persecución religiosa que

17 "José Mora y del Río nació en Pajacuarán, en 1854. Obispo de Tehuantepec, Tulancingo, León y México. Promotor de la doctrina social de la Iglesia a través de dietas y congresos de obreros católicos [...] En su calidad de arzobispo primado de México, fue elegido por el delegado apostólico Jorge Caruana, en agosto de 1926, para encabezar un Comité de Obispos que, de manera colegial, intentara buscar soluciones ante las restricciones legales para la práctica de la religión [contenidas] en la Constitución de 1917" (González Morfín, 2013, p. 5). El exilio de los obispos mexicanos, iniciado en 1914 como consecuencia del anticlericalismo constitucionalista, ha sido estudiado en detalle por Jean Meyer, Yolanda Padilla Rangel, Laura O'Dogherty y Carmen-José Alejos Grau.

18 "Protesta que hacen los prelados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada en Querétaro el día cinco de febrero de mil novecientos diecisiete", febrero de 1917. Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM), México, fondo Unión Internacional de Todos los Amigos de México (VITA México), caja 1, legajo 3.

se había vivido desde los años de la lucha armada revolucionaria. Los obispos expresaban que no aprobarían ningún tipo de acción armada en contra de las autoridades, pues su único fin era la defensa de la libertad religiosa del pueblo cristiano. Aunque al inicio de la "Protesta…" los obispos declaraban que la Constitución "[proclamaba] principios contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, la cual forma el tesoro de la Iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad",[19] el grueso del documento presentaba un lenguaje que trataba de apegarse a los principios liberales. Así, los obispos enfatizaron que el ímpetu antirreligioso de la Revolución no sólo atentaba contra el clero, sino contra los derechos justos y naturales de los ciudadanos. En adelante, los *derechos y garantías de los ciudadanos* serían uno de los principales conceptos movilizados por los católicos en su lucha contra el marco jurídico de 1917.

Las críticas de los obispos mexicanos se dirigieron al Artículo tercero, por la imposición de la educación laica en escuelas públicas y particulares, y por la restricción a la labor educativa de los sacerdotes; al quinto, que prohibía la existencia de órdenes monásticas y a la fracción II del Artículo 27, que eliminaba la capacidad de las asociaciones religiosas para heredar, poseer y adquirir bienes raíces, y trasladaba al dominio de la Nación los edificios destinados a la administración de los cultos religiosos. Para los obispos, esto último significaba un despojo tiránico, y agregaban que el resto de las medidas violaban el derecho individual de profesar y practicar libremente la religión.

En relación con el Artículo 130, los prelados afirmaban que su contenido tendía a esclavizar a la sociedad religiosa, es decir a la

19 AHUNAM, México, fondo Unión Internacional de Todos los Amigos de México (VITA México), caja 1, legajo 3, expediente 1.

Iglesia, la cual era anterior e independiente del Estado. Este artículo –añadían– no sólo imposibilitaba la vida sacerdotal en México, sino que menguaba en extremo la libertad religiosa y los derechos de la Iglesia. Los obispos reafirmaban que su postura no contenía ningún aspecto contrario a la democracia ni al bien común, y cerraban el texto concluyendo: "Ni los Prelados ni los sacerdotes queremos el poder civil; pero sí deseamos, y con toda justicia, que los *ciudadanos católicos* no se vean excluidos de él, para que no sean parias en su misma Patria".[20]

En el fragmento anterior, destaco el término de *ciudadanos católicos* porque éste devela la doble identidad que caracterizó a los católicos mexicanos durante buena parte del siglo XX, la cual explica el deseo de disfrutar de los principios y garantías propias de las sociedades liberales y democráticas, sin que ello implicara desligar su actividad pública de su definición confesional y sin dejar de concebir al liberalismo como la ideología de la modernidad racionalista e individualista. El término de *ciudadanía católica* se sobrepone a la visión que encuadra el ejercicio de los derechos ciudadanos dentro únicamente de un contexto de secularización. Las acciones de los católicos que aquí se revisan dan cuenta de la manera en la que éstos hicieron compatible el concepto moderno de ciudadanía, con el cumplimiento y manifestación de su credo religioso. En términos semejantes, Robert Curley afirmó que la identidad religiosa moldeó el ejercicio de la ciudadanía en el México revolucionario (Curley, 2018, p. 14). La *ciudadanía católica* permite analizar las acciones y las posturas de los católicos mexicanos entendiéndolas en los términos expresados por León XIII en *Immortale Dei*, encíclica que invitaba a ejercer la ciudadanía como un medio de participación y de presión

20 *Ibid.*

pública de los católicos en aras de insertar los principios cristianos en las instituciones sociales (Blancarte, 2013; Connaughton, 2010; Leca, 1994; Turner, 1994; Gatti, 1991; Ceballos Ramírez, 1991; Mayeur, 1987; Adame Goddard, 1981).

Si bien la "Protesta…" no generó conflictos en el corto plazo, sí significó "una luz verde para que los laicos católicos lucharan por la salvaguardia de su religión y para que se adoptase como bandera la defensa de la libertad religiosa" (Aguirre Cristiani, 2017, p. 165). En los meses siguientes a la promulgación de la Constitución, la postura oficial de la Iglesia se decantó hacia la sumisión pasiva del clero y de los fieles frente a las nuevas disposiciones jurídicas. No obstante, desde Chicago, Leopoldo Ruiz y Flores,[21] entonces arzobispo de Michoacán, en abril de 1917 envió a México una serie de preguntas y respuestas que probablemente pudieron circular de manera restringida entre los católicos, en las cuales aclaraba la forma en la que debían conducirse los fieles ante las situaciones que generarían los artículos relacionados con las actividades de la Iglesia. Entre otras cosas, Ruiz y Flores declaraba que las leyes civiles debían desobedecerse si atacaban los sacramentos o la sumisión que se le debía a la jerarquía eclesiástica, y recomendaba que, en caso de que las autoridades suprimieran o dificultaran la administración de los actos de culto, éstos debían realizarse en privado. Además, el prelado afirmaba que los maestros no debían enseñar preceptos contrarios a la fe y a la moral cristianas, y mandaba que ningún particular aceptara los bienes eclesiásticos que hubiesen sido confiscados.[22]

21 "Leopoldo Ruiz y Flores nació en Amealco, en 1865. Cuando apenas contaba con 35 años, fue nombrado obispo de León, después de Linares y, finalmente, de Morelia […] En 1926 fue designado vicepresidente del Comité Episcopal presidido por Monseñor Mora y del Río […] En calidad de Delegado Apostólico negoció, junto con el obispo Pascual Díaz el *modus vivendi* que permitió la restauración del culto en 1929" (González Morfín, 2013, p. 45).

22 "Proponen de México las siguientes dudas, que me permito enviarles para su resolución,

Sobre las disposiciones del Artículo 130, Ruiz y Flores advertía que era tan necesario, como una profesión de fe, desconocer públicamente la facultad que el Estado se había abrogado para subyugar a la Iglesia. De manera concreta, el arzobispo mencionaba que los sacerdotes no debían ser considerados como profesionistas que prestaban sus servicios; los prelados no debían consentir que quedaran incapacitados los sacerdotes extranjeros o nacionales, y los fieles, en su calidad de *ciudadanos*, debían gestionar ante las legislaturas de los estados, la fijación del número de sacerdotes permitidos.[23]

Tras el asesinato de Carranza y el gobierno provisional de Adolfo de la Huerta, la presidencia de Álvaro Obregón (1920-1924) se distinguió por una aplicación no rigurosa de los artículos constitucionales que limitaban la acción de la Iglesia. No obstante, Obregón no tuvo miramientos al expulsar, en enero de 1923, a Monseñor Ernesto Filippi, luego de que el delegado apostólico participara en la celebración del inicio de la construcción del Monumento a Cristo Rey, en el Cerro del Cubilete, en el estado de Guanajuato. A diferencia de los gobiernos precedentes, el régimen de Plutarco Elías Calles (1924-1928) se caracterizó por el recrudecimiento de las medidas anticlericales: La formación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, encabezada por el sacerdote Joaquín Pérez y alentada por el propio Calles y Luis N. Morones, secretario de Industria y líder de la Confederación Regional de Obreros de México (CROM); la fundación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en respuesta a la formación de la "iglesia cismática"; la expulsión de Monseñor Jorge

indicando desde luego cuál sería la respuesta a mi modo de ver". Archivo de la Arquidiócesis de Durango, Serie de documentos sobre el siglo XX.

23 *Ibid.*

Juan Caruana, delegado apostólico; la expedición de la "Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa"; la clausura de templos y la expulsión de sacerdotes. En conjunto con la posterior suspensión de cultos decretada por el episcopado, todos estos factores generaron un clima de fuerte tensión que sería la antesala del conflicto cristero (1926-1929).

Meses antes del movimiento armado católico, ante el cierre del templo de la Sagrada Familia por fuerzas federales, en la Ciudad de México, el abogado católico Manuel Herrera y Lasso[24] publicó una protesta en el periódico *Excélsior*. En este trabajo me enfoco en varios de sus textos a raíz de que Herrera y Lasso fue una de las voces católicas que criticó, en términos estrictamente jurídicos, la configuración de la Constitución de 1917. En febrero de 1926, ante el cierre del templo de la Sagrada Familia, el abogado señaló que el gobierno callista, empeñado en su campaña anticatólica, debía resolver la antinomia —a la que he hecho referencia páginas atrás— de un texto constitucional que, por un lado, garantizaba la libertad religiosa y, por otro, permitía que las autoridades civiles decretaran la clausura de los templos. Según el parecer de Herrera y Lasso, al privar a los individuos de los servicios religiosos se violaba la libertad religiosa que "si no se ejercita, si no se traduce en actos externos y públicos, respetados por la autoridad, es una de tantas mentiras de las que informan nuestra vida constitucional: Como el federalismo, como la

24 Manuel Herrera y Lasso nació el 13 de junio de 1890 en la ciudad de San Luis Potosí, donde realizó estudios en el Seminario Conciliar. En 1910 ingresó a la Escuela Nacional de Jurisprudencia y, un año después, fue miembro del Partido Católico Nacional. En 1912 fue parte de los alumnos fundadores de la Escuela Libre de Derecho, institución en la que recibió la influencia del jurista Emilio Rabasa. Mantuvo una cercana amistad con los jesuitas Alfredo Méndez Medina y Pascual Díaz Barreto. Figuró entre los fundadores del Partido Acción Nacional (PAN), del cual sería miembro hasta su muerte acaecida en 25 de marzo de 1967. Su obra jurídica se reúne en los dos volúmenes de *Estudios Constitucionales* publicados en 1940 y 1964 (Herrera y Lasso, 1940 y 1964).

democracia, como la libertad de sufragio" (Herrera y Lasso, 1940, p. 102). Para este abogado, la protesta que había lanzado era el resultado de su deber como *ciudadano* y como *católico*, es decir, como un individuo que podía hacer valer las garantías y libertades propias de la ciudadanía, sin menguar por ello la manifestación de su identidad religiosa.

Ante la aplicación cada vez más rigurosa de los preceptos constitucionales que afectaban a la Iglesia, y la consiguiente agudización del ambiente anticlerical, José María González y Valencia, arzobispo de Durango,[25] y José Amador Velasco, obispo de Colima, comisionaron a los párrocos Miguel Guízar y David G. Ramírez,[26] al chantre José Chávez y a Alfredo Méndez Medina S.J.,[27] para que elaboraran el "Breve estudio sobre la reglamentación del Artículo 130 de la Carta de Querétaro". En éste se establecía que el acatamiento de dicho artículo era anticatólico porque su finalidad era "sujetar el ejercicio del ministerio sacerdotal a la autoridad civil, coartando los derechos

25 "José María González y Valencia nació en Cotija de la Paz, en 1884. En marzo 1922 fue nombrado obispo auxiliar de Durango, de donde pasó a ser arzobispo dos años después. Una vez decretada la suspensión de culto en julio de 1926, el Comité Episcopal presidido por Monseñor Mora y del Río vio conveniente constituir una Comisión de Obispos que residiera en Roma y mantuviera informada a la Santa Sede sobre el desarrollo de los acontecimientos. Monseñor González y Valencia fue nombrado presidente y se trasladó a esa ciudad a fines de 1926" (González Morfín, 2013, p. 21).

26 David G. Ramírez nació en Oaxaca en 1890. Estudió en el seminario de Durango, donde se ordenó como sacerdote en 1918. La obtención de una beca le permitió estudiar en el Colegio Pío Latinoamericano, en Roma, y poco después ingresó a la Universidad Gregoriana para estudiar el doctorado en sociología. Años más tarde fue nombrado secretario particular del arzobispo González y Valencia, con quien permanecería durante los años del conflicto cristero. Su producción literaria, bajo el pseudónimo de Jorge Gram, se compone de seis novelas: *Héctor* (1930), *Jahel* (1934), *La guerra sintética* (1935), *La trinchera sagrada* y *Rebelde* (1955) y *He vendido mi túnica* (1956). Las últimas dos obras fueron publicadas *post mortem* (Jiménez Arce, 2005, pp. 86-87).

27 "Alfredo Méndez Medina, de origen zacatecano, ingresó a la Compañía de Jesús en el año de 1899, cuando contaba con 22 años de edad. Desde entonces ya mostraba un gran interés por los estudios sociales, mismos que realizó en Europa [...] A mediados de 1920, este padre jesuita, recién llegado de Centroamérica, destacó nuevamente en el ambiente católico nacional al ser elegido por el Episcopado mexicano como director del nuevo organismo, el Secretariado Social, propuesto en la asamblea episcopal de ese año" (Aguirre Cristiani, 2008, p. 118).

de la Iglesia en esa materia";[28] era inconveniente porque su obediencia abría el camino fácil para los "perseguidores del catolicismo" y era indecoroso porque el ejercicio de un ministerio espiritual no se podía sujetar a los "caprichos de hombres sin fe". Este estudio pretendía explicar la actitud que estaban tomando los prelados y sacerdotes mexicanos ante la radicalización del conflicto religioso, por esa razón, sus argumentos se ciñeron a expresar lo problemático que resultaba una disposición como el Artículo 130 desde el punto de vista del dogma de la Iglesia.

Por su parte, los católicos seglares, en su calidad de *ciudadanos*, expresaron su disgusto y oposición al Artículo 130 a través de instrumentos dispuestos por la propia legislación. Ejemplo de ello tuvo lugar en junio 1926 entre los habitantes de Tepeji del Río, Hidalgo, quienes presentándose como vecinos y como feligreses solicitaron un juicio de amparo en contra de la aplicación del decreto, avalado por el congreso local, que limitaba el número de sacerdotes en la entidad. La petición de amparo estaba construida con argumentos que se apegaban a una lógica jurídica. En primer lugar, establecía que los aspectos de conciencia y de culto no eran de la incumbencia de la autoridad civil. Para los habitantes de Tepeji del Río, el decreto en cuestión atentaba contra la libertad de creencia, es decir, contra una de las garantías individuales establecida en el Artículo 24. Además, atentaba contra el propio Artículo 130, pues si se aceptaba que los sacerdotes fuesen tratados como cualquier profesionista, los creyentes o "usuarios" podían recurrir a sus "servicios" sin limitación alguna. En la petición de amparo, los habitantes de Tepeji del Río no sólo se presentaban como ciudadanos que buscaban defender

28 "Breve estudio sobre la reglamentación del Artículo 130 de la Carta de Querétaro", 16 de abril de 1926. AHUNAM, México, fondo Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), caja 2, legajo 5, expediente 1.

las garantías que les otorgaba la Constitución, sino como *católicos apostólicos y romanos* que veían menguada su libertad religiosa.[29]

El sentido profundo del amparo de los habitantes de Tepeji del Río sólo se entiende si se toma en cuenta que éste era sustentado por *ciudadanos católicos* que, si bien no estaban del todo conformes con la Constitución, buscaron en ella los argumentos para echar atrás la reglamentación derivada del Artículo 130, considerado como uno de los puntos más injustos de la Carta Magna. Esto permite observar el proceso de apropiación y adaptación católica de la Constitución, el cual estuvo presente en aquellos fieles que, fundados en su categoría de ciudadanos y haciendo alarde de su identidad católica, buscaron disfrutar del principio de libertad religiosa y se mostraron hábiles en el manejo de las disposiciones jurídicas contenidas en la Constitución; la cual, al mismo tiempo que les imponía una serie de coacciones, les permitía hacer uso de un instrumento de defensa de los gobernados frente a los actos de autoridad (Valls Hernández, 2011, p. 525). De igual manera, el uso del juicio de amparo por parte de fieles católicos da cuenta de un hecho paradójico que consistió en que este instrumento jurídico, "ensalzado por el absolutismo jurídico [liberal] de la segunda mitad del siglo XIX como una novedad jurídica y fuente protectora de las garantías constitucionales que arroparía al nuevo ciudadano en su lucha contra los abusos del poder" (Rhi Sausi Garavito, 2005, p. 123), fuese utilizado posteriormente para sortear las prescripciones anticlericales emanadas de un proceso revolucionario que, como se ha mencionado, se había propuesto perfeccionar la obra legislativa del liberalismo decimonónico.[30]

29 "Amparo promovido por los vecinos de Tepeji del Río en contra de actos del estado de Hidalgo", junio 1926. AHUNAM, fondo LNDLR, caja 2, legajo 1, expediente 1.

30 Esto comprueba la aseveración de María José Rhi Sausi Garavito en torno a que el juicio de amparo fue un recurso jurídico de pronta generalización, adoptado por sectores diversos: "Este

Poco después, los habitantes de Tepeji del Río expresaron a través de un manifiesto su malestar frente al decreto que pretendía reducir el número de sacerdotes en el estado de Hidalgo.[31] En esta ocasión, la comunidad agregó nuevos argumentos de carácter jurídico contra el debatido decreto. En primer lugar, referían que éste constituía una estrategia para estorbar a la religión católica, además de que ni siquiera se ajustaba a las reglas de la legislación vigente, pues violaba las libertades de enseñanza, de ejercicio de la profesión, de expresión, de conciencia y de cultos. Por este motivo, afirmaban que la "interpretación anticristiana" del Artículo 130 estaba en contra de las garantías individuales plasmadas en la Constitución. Con un análisis minucioso, detallaron que dicho artículo estipulaba el establecimiento del máximo de sacerdotes permitidos en un estado, mas no su reducción al mínimo, como se estaba llevando a cabo en varias entidades; además, subrayaron que el aspecto más "antijurídico" de este punto constitucional consistía en la limitación de los derechos civiles de los ministros de culto y de las agrupaciones religiosas, pues ello era contrario al espíritu de las instituciones democráticas. Considérese que las reivindicaciones religiosas eran entendidas por los católicos como un aspecto que no contradecía los principios de un régimen de libertades políticas. Así, estamos frente a una concepción *sui generis* y no del todo secularizada de

juicio presentaba una maleabilidad especial que llevó a que distintos actores sociales pudieran servirse de él para dirimir un abanico muy amplio de agravios" (Rhi Sausi Garavito, 2005, p. 139). Asimismo, sobre el tema del juicio de amparo y el conflicto entre la Iglesia y el Estado en las décadas de 1920 y 1930, puede consultarse la obra de Mario Ramírez Rancaño acerca de la solicitud de amparo realizada por el sacerdote José Aurelio Jiménez Palacios, a quien se le acusaba de haber sido cómplice en el asesinato de Álvaro Obregón. Mario Ramírez Rancaño, *El amparo ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación del Padre José Aurelio Jiménez, confesor de José de León Toral*, México, Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2014.

31 "Manifiesto al Juez de Distrito por los habitantes de Tepeji del Río", 10 de junio 1926, AHUNAM, México, fondo LNDLR, caja 2, legajo 7, expediente 1.

la democracia, en la que si bien era necesaria la separación e independencia entre el Estado y la Iglesia, lo era también la expresión del pueblo "soberanamente católico"[32] sobre los asuntos públicos.

El 14 de junio de 1926, Calles firmó la "Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa", también llamada Ley Calles. Esta ley reglamentaba el Artículo 130 constitucional y, de acuerdo con ella, solamente podía haber un sacerdote por cada 6 mil habitantes, todos los sacerdotes estarían obligados a registrarse ante el presidente municipal correspondiente y sólo podrían oficiar aquellos que contaran con licencia por parte del Congreso de la Unión o de los congresos de los estados, los cuales tendrían la potestad de redefinir el número de sacerdotes permitidos en su jurisdicción. De manera paralela a la publicación de la ley, el gobierno clausuró en el país 42 templos, 73 conventos, siete centros de difusión religiosa, las capillas de los asilos y suprimió la intervención de órdenes religiosas en las instituciones de beneficencia; prohibió a los sacerdotes extranjeros ejercer el culto y 185 de ellos fueron expulsados al ser considerados como "extranjeros perniciosos" (Olivera Sedano, 1966, pp. 121-122).

La Ley Calles fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 2 de julio de 1926. En respuesta, el episcopado dio a conocer que se empeñaría en conseguir que los llamados "artículos antirreligiosos" fueran reformados. Además, disponía que desde el 31 de julio –día en que entraría en vigor la ley– se suspendería el culto en todos los templos del país. En seguida, se intensificaron las manifestaciones populares en contra de la Ley Calles en los estados que contaban con una importante tradición católica –Jalisco, Colima, Guanajuato,

32 "Los sacerdotes de Colima al pueblo colimense", 1 de marzo 1926, AHUNAM, México, fondo LNDLR, caja 2, legajo 3, expediente 1.

Michoacán, Querétaro, Estado de México, y más al norte Zacatecas y Durango—. Al día siguiente de la publicación de la ley, José de Jesús Manríquez y Zárate,[33] obispo de Huejutla y uno de los miembros más intransigentes del episcopado mexicano, declaró que era "intrínsecamente ilícito aceptar las determinaciones del mínimo de sacerdotes hechas por el gobierno civil",[34] pues de lo contrario se claudicarían las bases del gobierno divino de la Iglesia y se toleraría un régimen que sólo buscaba perseguirla y eliminarla. El obispo hacía un llamado a favor de la acción unificada de los prelados y de una resistencia firme y activa frente a la legislación anticlerical.

En agosto de 1926, el abogado Herrera y Lasso redactó la "Exposición de motivos" que el episcopado presentó, al mes siguiente, ante el Congreso de la Unión con el objetivo de solicitar la reforma de los artículos que afectaban las actividades de la Iglesia.[35] En este documento se explicaba que dicho llamado estaba fundado en el derecho de petición establecido en el Artículo octavo de la Constitución, la cual "debía ser purgada" de los preceptos contradictorios e injustos que impedían la verdadera instauración de un Estado laico, es decir, de un régimen de separación del Estado y de la Iglesia, y no de superioridad del primero sobre la segunda. En la "Exposición de motivos" se agregaba que los católicos no atentaban contra los principios revolucionarios ni contra la realización de la patria; lo único que rechazaban era la esclavitud que pretendía instaurarse sobre

33 "José de Jesús Manríquez y Zárate nació en León, en 1884. Obispo de Huejutla de 1923 a 1939. Durante el conflicto religioso se pronunció abiertamente a favor de quienes habían optado por la defensa armada. En 1927 fue expulsado del país y durante 17 años permaneció en el destierro" (González Morfín, 2013, p. 75).

34 "Declaraciones del obispo de Huejutla", 3 de julio 1926, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM), base Pascual Díaz Barreto, caja 48, expediente 14.

35 Sobre los hechos que se sucedieron en los últimos meses de 1926 véase Jean Meyer, *La Cristiada*, tomo II, México, Siglo XXI, 1973, pp. 285-299.

la Iglesia y sus fieles. Por ello, la petición del episcopado se centraba en el derecho de la libertad religiosa, la cual comprendía:

> La libertad de enseñanza, sin la cual la libertad de pensamiento y la libertad de palabra resultan un mito; la libertad de asociación que permite a los hombres, sujetos al voto religioso, la realización plena en esta Tierra de "la vida en Dios" y el vivir en comunidad que, como dice el texto sagrado, no es sino "provocación a la caridad y a las buenas obras"; la libertad de cultos, que garantice la organización independiente de la jerarquía eclesiástica y del gobierno religioso, así como el cumplimiento de los ritos, sin taxativas ni opresiones; y la libertad de poseer necesaria para el cumplimiento de los fines religiosos y benéficos de la Iglesia (Herrera y Lasso, 1940, p. 108).

De acuerdo con el documento escrito por Herrera y Lasso, la garantía de la libertad religiosa redundaría en la unidad moral del país y en la realización plena de la democracia. Herrera y Lasso planteó así el ejercicio público y sin cortapisas de un catolicismo que no se contraponía con los ideales de las sociedades liberales y democráticas, lo cual puede entenderse como una expresión más de lo que hemos denominado como *ciudadanía católica*.

El 6 de septiembre de 1926, por medio de una circular, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) respaldó la petición que el episcopado había enviado al Congreso de la Unión. La Liga llamó a sus miembros a enviar telegramas a los senadores y diputados, y a recolectar las firmas que demostrarían que la voluntad popular era favorable a las reformas constitucionales, a la manera en la que lo había solicitado el episcopado. Según datos de la Liga, el total de firmas enviadas al Congreso de la Unión fue de dos millones.

Por medio de ellas, la Liga solicitó que el Artículo tercero estableciera la absoluta libertad de enseñanza; que el quinto no prohibiera la existencia de comunidades religiosas; que el 24 no prohibiera las manifestaciones de culto en espacios públicos; asimismo que el 27 permitiera que las comunidades religiosas pudieran adquirir y poseer las propiedades indispensables para sus fines. Por último, la Liga urgía a la reforma del Artículo 130, en todo lo que tenía de "persecutorio, tiránico e injusto".[36]

En diciembre de 1926, cuando el conflicto armado entre católicos y el gobierno federal ya comenzaba a sangrar diversos puntos del país, la Liga dirigió a la Cámara de Diputados un memorándum sobre la Ley Reglamentaria del Artículo 130, es decir, la Ley Calles. En dicho documento, la Liga argumentaba que, en un régimen de democracia, las leyes atendían las decisiones de la mayoría; sin embargo, en México, la Ley Calles era contraria a las creencias y aspiraciones de la mayoría católica; a la libertad religiosa, "sancionada por los pueblos civilizados y cultos", y a la libertad de conciencia, "base de la paz social de las naciones".[37] Los autores del memorándum analizaron minuciosamente los dieciséis puntos que contenía la Ley Calles con el objetivo de demostrar que caían en un sinnúmero de contradicciones e ilegalidades ya que, en suma, violaban las garantías individuales y, de manera inútil, trataban de ignorar la presencia de la Iglesia en la sociedad. En el memorándum se enfatizaba que los legisladores no debían orillar a los fieles a prevaricar de sus creencias y se concluía que una reglamentación como la del Artículo

36 "Al H. Congreso de la Unión", septiembre de 1926, AHAM, base José Mora y del Río, caja 137, expediente 67.

37 "Memorándum para la Cámara de Senadores con relación a la Ley reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución Federal, próxima a expedirse", 12 de diciembre de 1926, AHUNAM, México, fondo LNDLR, caja 5, legajo 16, expediente 3.

130 "[abría] el camino más seguro a la tiranía y [obligaba] a los gobernados a la transgresión de la ley, manteniendo siempre viva una causa de conflicto, que es contraria a la buena organización social y a la paz pública".[38]

Las primeras señales de transigencia frente al Artículo 130 no provinieron de los fieles católicos sino de algunos obispos. En febrero de 1927, probablemente por la presión de los obispos más moderados (Meyer, 1973, pp. 27-41) y porque el movimiento armado de los cristeros aún no tomaba fuerza, el Comité Episcopal dio a conocer una instrucción que cedía ante dos de los artículos de la Ley Calles: El relacionado con la definición del matrimonio como un contrato civil, y el referente a la obligación que tenían los encargados de los templos de dar aviso a las autoridades correspondientes sobre si las uniones religiosas que hubiesen celebrado, contaban previamente con un acta ante el Registro Civil. La instrucción que los obispos publicaron en 1927 aclaraba que "no [era] ilícito a los párrocos y sacerdotes pedir a los fieles los certificados de haber registrado en las oficinas civiles los nacimientos de los niños que presenten a bautizar y los matrimonios que se traten de contraer".[39] Asimismo, el Comité Episcopal aconsejaba cómo debían conducirse los sacerdotes cuando estuvieran a disposición de autoridades intransigentes. Esta instrucción puede considerarse como un reflejo más del proceso de adaptación católica frente a una Constitución que ya resultaba difícil de modificar.

En pleno conflicto armado, en el trance de la elección de Emilio Portes Gil como presidente provisional tras el asesinato de Álvaro

38 *Ibid*.

39 "Instrucción que el Venerable Comité Episcopal da a los sacerdotes de las diócesis representadas", 2 de febrero de 1927, AHUNAM, México, fondo LNDLR, caja 6, legajo 19, expediente 1.

Obregón y aprovechando la llegada de una nueva legislatura, un grupo de personas de las más diversas trayectorias, pero identificadas todas ellas como católicas y afirmando encontrarse fuera de la política militante, presentó al Congreso de la Unión un conjunto de documentos en los que se solicitaba la reforma a las leyes relacionadas con la libertad de conciencia. Entre los firmantes se encontraban: Eduardo J. Correa y Eduardo Tamariz (militantes del antiguo Partido Católico Nacional), Antonio Ramos Pedrueza (abogado), Alfonso Septién (abogado), Toribio Esquivel Obregón (abogado), Miguel Alessio Robles (ministro en la presidencia de Obregón), Manuel Puga y Acal (poeta, periodista y político), Pedro Lascuráin (ministro maderista y ex presidente interino de México) y Alfonso Junco (escritor). El primero de los documentos entregados al Congreso, con fecha del 3 de septiembre de 1928, era un memorial presentado como una "renovación" de la petición presentada dos años antes por la Liga y en el que se explicaba la importancia de la modificación de los artículos tercero, quinto, 24, 27 y 130. Los firmantes del documento apelaban a que las nuevas Cámaras de Diputados y Senadores atenderían la voluntad popular y tendrían la suficiente visión y patriotismo para dar fin al grave problema religioso, "cuya insolución agita hondamente los espíritus y trae consigo la falta de tranquilidad pública, el entorpecimiento de los negocios y el descrédito internacional".[40]

Los autores de este memorial, católicos menos intransigentes que los miembros de la Liga, aclaraban su simpatía por las reformas sociales de la Revolución —siempre que éstas se realizaran por medios justos— y explicaban que el anhelo de creyentes y no creyentes era que, en México, al igual que en otras "naciones civilizadas",

40 *Documentos presentados al Honorable Congreso Federal de los Estados Unidos Mexicanos en que se pide las reformas a las leyes constitucionales relacionadas con la libertad de conciencia*, México, 1928, p. 3. [s.e]. (Se ubica en el Fondo Reservado de la Biblioteca del Instituto Mora).

existiera una verdadera libertad religiosa, libertad de conciencia y libertad de cultos. La demanda de estos católicos se centró en pedir que se reconociera la existencia y personalidad de las distintas confesiones religiosas, y la separación e independencia entre éstas y el Estado bajo un régimen de cooperación amistosa y no de hostilidad. Por esta razón, proponían que en el Artículo 130 se asentara que el Estado no legislaría sobre asuntos de orden espiritual, ni intervendría en la administración de las confesiones religiosas.

El 16 de septiembre de 1928, los mismos autores del memorial, dieron a conocer una exposición sumaria de los motivos en que se fundaba la reforma de los artículos citados. Sobre el 130, mencionaban que éste era un punto central del conflicto religioso porque lesionaba no sólo los derechos de la Iglesia, sino la constitución íntima de sí misma. En consecuencia, se pedía que las leyes mexicanas garantizaran la libertad de las confesiones religiosas en cuanto a su gobierno interno, lo cual implicaba la supresión del registro de sacerdotes por parte de las autoridades religiosas, así como de la consideración de éstos como profesionistas. Se agregaba que el contenido del Artículo 130 no debía restringir los derechos civiles y políticos del clero ni del resto de los *ciudadanos católicos*.[41] En el sentido expresado por los autores de la exposición sumaria, el ejercicio de la ciudadanía católica era una consecuencia lógica de la separación amistosa de la Iglesia y el Estado y, sobre todo, de un tipo de libertad religiosa que no limitaba la expresión del credo religioso al ámbito privado, sino que permitía su manifestación en la esfera pública, en la *res publica*.

Finalmente, el 3 de octubre siguiente, los autores del memorial y de la exposición sumaria, enviaron al Congreso de la Unión un es-

41 *Ibid*, pp. 22-26.

tudio de legislación comparada en el que se analizaban las relaciones que en distintos países existían entre el Estado y las confesiones religiosas. El objetivo de este estudio era atestiguar que con las reformas constitucionales que se pedían, la legislación mexicana estaría en consonancia con la que se practicaba entonces en otros pueblos y así se daría pie a una era de pacificación y de fortalecimiento de las instituciones democráticas.[42] Se argumentaba que la libertad religiosa permitiría ver la manera en la que el elemento religioso era capaz de formar buenos individuos y buenos *ciudadanos*. El estudio concluía con un llamado para que los legisladores terminaran con el conflicto religioso: "[…] un conflicto anticuado que ya el mundo no comprende, por ser la libertad religiosa una de las ordinarias condiciones de su vida y una de las causas de su prosperidad, conflicto que no tiene razón de ser porque la religión, a juicio de las naciones más cultas, no impide ningún progreso legítimo, ningún mejoramiento popular bien entendido […]."[43]

Después de las armas

En junio de 1929, la firma de los Arreglos por el presidente Emilio Portes Gil y los prelados Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz Barreto[44] supuso la conclusión oficial de la etapa armada del conflicto

42 *Ibid*, p. 27.

43 *Ibid.*

44 "Pascual Díaz Barreto nació en Zapopan, en 1875 […] En 1922 fue nombrado obispo de Tabasco, de donde fue expulsado dos años más tarde por el gobernador Tomás Garrido Canabal. En mayo de 1926, el Delegado Apostólico Monseñor Caruana lo nombró secretario del Comité Episcopal […] Durante su exilio colaboró con distintos grupos de mexicanos que deseaban encontrar una fórmula que permitiera el regreso del país a la paz. No es extraño, por eso mismo, que se vuelva a encontrar como uno de los representantes de la Santa Sede que se entrevistaron con el presidente Portes Gil para acordar un *modus vivendi* que permitiera reabrir los cultos" (González Morfín, 2013, p. 31).

religioso. El acuerdo estipulaba que la Iglesia reanudaría el culto y el gobierno otorgaría la amnistía a los rebeldes y restituiría al clero los templos, obispados y casas parroquiales que hubieran sido ocupados.[45] En los Arreglos, Portes Gil declaró que el gobierno mexicano no tenía la intención de intervenir ni perjudicar las funciones de ninguna institución religiosa, pues su único propósito era hacer cumplir la Constitución. El presidente declaró que el registro de sacerdotes no interferiría con los nombramientos de la propia Iglesia; que los ministros religiosos podrían enseñar su doctrina dentro de sus establecimientos –ya que en las escuelas públicas y privadas estaba prohibida la enseñanza de cualquier credo– y que los miembros del clero, como el resto de los habitantes, podrían solicitar a las autoridades la reforma o derogación de las leyes. Es evidente que las declaraciones de Portes Gil fueron únicamente una explicación amable de los artículos constitucionales en torno a la Iglesia. En los Arreglos, el gobierno mexicano se comprometió a dejar que la Iglesia ejerciera su ministerio, pero sin modificar las leyes que la afectaban. Por lo tanto, la condición de sobrevivencia del clero sería únicamente la no aplicabilidad de tales leyes (Guerra Manzo, 2005, pp. 513-575; Puente Lutteroth, 2002, pp. 144-145). Este acuerdo estuvo muy lejos de resolver las diferencias profundas entre la Iglesia y el Estado.

Poco después de la firma de los Arreglos, el abogado Herrera y Lasso, por petición del episcopado, acudió con el licenciado Fernando Noriega a la Secretaría de Gobernación. Ahí, ambos abogados se entrevistaron con el subsecretario Felipe Canales con el objetivo de obtener una declaración en la cual se especificaran las

45 Según Jean Meyer, una de las condiciones que Portes Gil había pedido para que se firmaran los Arreglos fue que se mantuviera en el destierro a los prelados González y Valencia, Manríquez y Zárate y Orozco y Jiménez –oculto realmente en Guadalajara–, quienes se habían distinguido por su apoyo a la causa cristera (Meyer, 1973, p. 140).

garantías de los obispos y los procesos administrativos que debían seguirse para acceder a los templos cuando éstos fueran entregados, así como para poner en consideración las leyes que limitaban en extremo el número de sacerdotes permitidos. El resultado de las gestiones de Herrera y Lasso y Noriega fue la llamada *Circular 33*, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de septiembre de 1929. La circular explicaba que todas las disposiciones legales sobre los cultos religiosos y disciplina externa le correspondían únicamente a la Federación, y las legislaturas locales, por su parte, tenían únicamente la potestad de fijar el número máximo de sacerdotes permitidos, de acuerdo con las necesidades locales de cada estado. Este documento cobra importancia si se considera que, ante el carácter general de los Arreglos, la Iglesia buscó que se analizaran los términos de su acuerdo con el Estado mexicano. Poco después, Ruiz y Flores, como Delegado Apostólico, ordenó que la circular, junto con unas "Notas y comentarios" redactados también por Herrera y Lasso, fueran distribuidas entre el clero de todo el país. En este último documento, el abogado enfatizaba que la facultad de las legislaturas estatales para determinar el número de ministros de culto no debía ejercerse de manera arbitraria, sino de acuerdo con las necesidades locales y siguiendo la lógica jurídica y el buen sentido. Herrera y Lasso detalló los diversos casos en que, ante el abuso de las autoridades locales, los sacerdotes podían recurrir al arbitrio de la Secretaría de Gobernación, o bien podían ampararse legalmente con fundamento en la fracción I del Artículo 103 (Herrera y Lasso, 1940, p. 148). Así, las recomendaciones del abogado dan cuenta del acomodo y apropiación católica de la Constitución que se ha mencionado y que significaba extraer, de las propias leyes, la defensa ante los artículos anticlericales asentados en la legislación.

En el periodo de 1929 a 1931, aún en el marco de la legislación anticlerical, la Iglesia procuró mostrar una postura de reconciliación y de cooperación con el gobierno mexicano. El gobierno de Portes Gil también dio muestras de moderación. El presidente declaró la autoridad del poder federal para derogar las leyes restrictivas de los estados en materia de cultos, y esto permitió la celebración de un número mayor de actos religiosos, la liberación de quienes habían sido aprehendidos por violar las leyes sobre religión y la devolución de más propiedades al clero. A pesar de la estrategia conciliatoria de la Iglesia, en 1931, una serie de acontecimientos revelaron que la relación entre la Iglesia y las autoridades civiles estaba lejos de un acuerdo definitivo. En junio de ese año, los legisladores de Veracruz —estado gobernado por el anticlerical Adalberto Tejeda— decretaron la ley que limitaba el número de sacerdotes: Uno por cada 100 mil habitantes. En el mismo mes, Tomás Garrido Canabal, gobernador de Tabasco y uno de los férreos opositores a la presencia del clero, declaró que en su estado, "con excepción de unos cuantos retardatarios, todos los habitantes [eran] refractarios a la religión católica" (Negrete, 1988, p. 65). Otro de los golpes a la estructura de la Iglesia fue dado en el mes de agosto, cuando se aprobó la Ley Federal del Trabajo que prohibió los sindicatos confesionales.

En relación con la ley que limitaba los sacerdotes en Veracruz, la Liga organizó una colecta de firmas, acompañada de una declaración en la que se afirmaba que la llamada Ley Tejeda era persecutoria, perturbaba la paz pública, agrandaba la distancia entre gobernantes y gobernados, lastimaba los sentimientos del pueblo católico —es decir, de ciudadanos católicos— y no correspondía a las necesidades locales, aspecto que el Artículo 130 pedía atender en la

limitación del número de sacerdotes.[46] Además de este uso hábil de la propia legislación anticlerical, la Liga solicitaba someter la aprobación de la Ley Tejeda a un plebiscito, es decir, a un mecanismo consecuente con las sociedades democráticas.

En este contexto de preocupación por el anticlericalismo reinante en Veracruz y Tabasco, en septiembre de 1931, Ruiz y Flores –ya como delegado apostólico– dio a conocer una circular donde llamaba a los fieles católicos a preocuparse por la defensa legal y pacífica de la Iglesia, de la religión y de la patria; y pidió que todos los católicos afectados por las leyes que fijaban y reducían el número de sacerdotes permitidos, solicitaran un amparo contra la ejecución de leyes que violaban el Artículo 24, el cual establecía la libertad religiosa de cada individuo. A juicio del delegado apostólico, "mucho se aventajaría si todo católico se instruyera en sus deberes cívicos y aprendiera a reclamar sus derechos y a hacerlos valer ante las autoridades". De manera particular, Ruiz y Flores encomiaba esta tarea de educación cívica y de defensa legal a los abogados católicos.[47]

La Iglesia aprovechó el clima de relativa estabilidad, existente por lo menos en la Ciudad de México y, en diciembre de 1931, realizó los festejos por el cuarto centenario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. En esta ocasión, la Iglesia mostró su suntuosidad, su esplendor y la influencia social que ejercía, lo cual provocó severas críticas por parte de los políticos más radicales, quienes denunciaron que dichas ceremonias públicas estaban prohibidas por la Constitución (Campbell, 1976, p. 25). En este contexto, el día 26

46 "Informe de la comisión encargada de solicitar del gobierno permiso para celebrar el domingo 28 de junio de 1931 una manifestación de protesta contra la Ley Tejeda", 2 de julio 1931. AHUNAM, fondo LNDLR, caja 15, legajo 80, expediente 1.

47 "A los católicos", 12 de septiembre de 1931, Archivo Apostólico Vaticano (APV), Delegación Apostólica en México, busta núm. 52, fascículo 273.

del mismo mes, los diputados aprobaron una ley que reducía a veinticinco el número de sacerdotes que podían ejercer su ministerio en el Distrito Federal y Territorios.

En respuesta, el 3 de enero de 1932, Pascual Díaz Barreto, arzobispo de México, dio a conocer una instrucción pastoral dirigida al clero y a los fieles, en la que declaraba que la ley de diciembre de 1931 transgredía los derechos divinos de la Iglesia, quebrantaba los derechos de los sacerdotes como individuos y era contraria al derecho de los fieles, asentado en el Artículo 24, a profesar libremente su religión, en este caso la católica. A pesar de que el arzobispo hacía referencia a la constitución de la Iglesia como una sociedad perfecta, jerárquica e independiente de la potestad temporal, el grueso de su pronunciamiento se concentró en la importancia de enseñar a los católicos cómo defenderse legalmente frente a las violaciones infringidas por la leyes anticlericales, lo cual puede considerarse como una continuación de lo asentado en la anterior circular de Ruiz y Flores. Al igual que el delegado apostólico, Díaz Barreto recomendaba que los católicos, religiosos y seglares, interpusieran amparos en contra de la aplicación de la ley de diciembre de 1931. Según el arzobispo, "con una multitud de amparos [se lograrían] en el orden jurídico dos cosas: Primera, demostrar plenamente que los legisladores no tuvieron en cuenta las necesidades locales; y segunda, la reivindicación plena de los derechos individuales violados por la ley".[48] En la instrucción del arzobispo estaba presente de nueva cuenta el argumento de la desatención de las necesidades locales, el cual no cesaría de aparecer en los alegatos de los católicos. Con la mira puesta en la estrategia jurídica, el prelado urgía a que los jue-

48 "Instrucción pastoral al V. Clero y a los fieles del arzobispado de México sobre la Ley Reglamentaria del Artículo 130", 3 de enero de 1932, México, AHAM, base Pascual Díaz Barreto, caja 59, expediente 5.

ces, conscientes de su deber, dieran curso a los amparos solicitados por los católicos.

Siguiendo la instrucción pastoral, así como sus convicciones propias, a principios de 1932, Herrera y Lasso elaboró un alegato a favor de la defensa de los miles de sacerdotes amparados como consecuencia de la expedición de la ley de diciembre 1931. De acuerdo con la argumentación del abogado, la reglamentación en cuestión era una muestra del despotismo del Congreso de la Unión, pues el Artículo 130 establecía que las encargadas de determinar el número de sacerdotes permitidos eran las legislaturas de los estados bajo el conocimiento de las necesidades locales. En este caso —expresaba Herrera y Lasso— el Congreso no tenía facultades para fungir como la Legislatura del Distrito Federal y tampoco estaba en condiciones de conocer sus circunstancias y necesidades propias. En una muestra más de la apropiación católica de la Constitución, Herrera y Lasso denunció que la ley de diciembre de 1931 atentaba no sólo contra los artículos 24 y 130, sino también contra el Artículo cuarto, el cual establecía la libertad de los individuos para dedicarse al trabajo o profesión que más les acomodara. El abogado agregaba que la libertad religiosa —o la capacidad de las iglesias para vivir y obrar conforme a sus leyes propias— era uno de los límites de los poderes del Estado (Herrera y Lasso, 1940, p. 160).

El 14 de enero de 1932, los habitantes del barrio de Tacuba, en la Ciudad de México, solicitaron también un amparo contra la reglamentación emanada del Artículo 130. En un reflejo más de la dualidad de la ciudadanía católica, dichas personas se presentaron como vecinos de la municipalidad de Tacuba y como feligreses de la parroquia de San Gabriel. Los habitantes de Tacuba consideraban que la ley de 1931 era producto de un interés "sectario y jacobino" que violentaba las garantías individuales, entre ellas la libertad de

creencias. Al igual que en otros alegatos, en su petición de amparo, los feligreses de Tacuba argumentaban que la ley en cuestión era anticonstitucional porque se había elaborado sin tomar en cuenta las necesidades del Distrito Federal. Añadían que la ley de 1931 significaba una prohibición de la práctica de la religión católica en el Distrito Federal, pues con ella se privaba a los católicos del derecho de practicar —en sus templos y con sus respectivos ministros— las ceremonias, devociones y actos de culto a que pertenecían.[49] Muy probablemente influenciados por los argumentos emitidos por Herrera y Lasso, los habitantes de Tacuba expresaron la ambigüedad que implicaba el hecho de que el Congreso de la Unión se abrogara las facultades de una legislatura local y determinara el número máximo de sacerdotes en el Distrito Federal y Territorios:

> Entre las facultades que la Constitución concede al Congreso de la Unión, no está comprendida ninguna que autorice la expedición de leyes limitando en el Distrito Federal el número de sacerdotes. Esta facultad la reservó la propia Constitución a las legislaturas de los estados únicamente, y aunque bien es cierto que la Cámara de Diputados constituye la legislatura local del Distrito, también lo es que sus facultades están estrictamente limitadas por el artículo 74 de la Constitución, entre las cuales no figura la de reglamentar en manera alguna el ejercicio y fijar el número de los ministros de los cultos en el Distrito Federal.[50]

49 "Ciudadano Juez de Distrito", 14 de enero de 1932, AHUNAM, México, fondo LNDLR, caja 16, legajo 87, expediente 2.

50 *Ibid.*

La defensa de los feligreses de Tacuba dio cuenta de los intersticios constitucionales en relación con la capacidad de legislar sobre el Distrito Federal, capital y sede de los poderes federales. Además, esta solicitud de amparo es una muestra más de que la referencia al conocimiento y atención de las necesidades locales en la determinación del número de sacerdotes permitidos, aspecto asentado en el Artículo 130 y que se convirtió en uno de los argumentos utilizados por los católicos para sortear algunos de los efectos más perjudiciales y restrictivos de este punto constitucional.

El otoño de 1932 se caracterizaría por ser uno de los momentos de mayor anticlericalismo y gran tensión. Para entonces, casi todos los estados habían aprobado restricciones sobre el número de sacerdotes permitidos (Lester Reich, 1995) y, el 29 de septiembre de ese año, el Papa Pío XI daría a conocer la encíclica *Acerba Animi*, en la cual resumía los recientes agravios sufridos por la Iglesia y cometidos por las autoridades mexicanas, a quienes culpaba por haber incumplido lo estipulado en los Arreglos de 1929. Más adelante, sobrevendrían las críticas y la oposición de los católicos a la iniciativa de educación sexual y, posteriormente, a la educación socialista, al reparto agrario y a la llamada "sovietización" del país durante el cardenismo. Sólo hacia el final de este periodo, y tras la coyuntura marcada por la expropiación petrolera, sería posible el establecimiento de un acuerdo de facto entre los representantes del Estado mexicano y la jerarquía eclesiástica.

Conclusiones

Uno de los cometidos de la Constitución de 1917 fue disminuir la influencia ideológica y la presencia social de la Iglesia, considerada

como una institución contraria al progreso, a los principios liberales y a los ideales revolucionarios. Tras el debate sobre la necesidad de garantizar la libertad religiosa y, al mismo tiempo, restringir las actividades del clero y los actos de culto de los creyentes, el Artículo 130 coronó los esfuerzos de los revolucionarios por sujetar a la Iglesia católica, invadiendo aspectos de su organización interna —correspondientes al derecho canónico— y desacreditando sus fundamentos dogmáticos. Desde las primeras respuestas por parte de los prelados y de seglares, sus críticas y argumentos fueron construidos bajo la misma lógica jurídica liberal sobre la que se asentaba la nueva Carta Magna. Como *católicos* y como *ciudadanos*, los fieles, animados por sus obispos, buscaron defender las garantías individuales que les permitían cumplir y expresar libremente sus creencias y devociones, y argumentaban que las leyes verdaderamente "legítimas" no los orillarían a contravenir con su credo religioso.

Los católicos solicitaron la reforma de las leyes apelando a que éstas debían ser un reflejo de la voluntad popular, fundamental en todo régimen que se suponía democrático. En este apego a la legalidad —que forzaría a la LNDLR a explicar la razón de su vuelco al uso de las armas— el amparo, uno de los recursos jurídicos más estimados por los diferentes grupos políticos e ideológicos, se convirtió en el recurso utilizado por los católicos para evadir el cumplimiento de leyes que —como ellos aludían— significaban una violación a los fundamentos divinos de la institución eclesiástica y a sus derechos constitucionales, y les impedían cumplir con sus deberes religiosos. Los católicos se apropiaron de los recursos dispuestos por una Constitución que aún era blanco de sus ataques, y se ajustaron a las facilidades del poder judicial en tanto el poder legislativo parecía desoírlos. Así, los abogados católicos, como el caso de Manuel Herrera y Lasso, se distinguieron por entablar la defensa legal del clero

y de los creyentes, siendo así la voz jurídica de la Iglesia. A pesar de que casi todas las solicitudes de amparo relacionadas con asuntos religiosos fueron negadas (Mijangos y González, 2019, p. 127), este proceso revela que el ejercicio de los derechos ciudadanos –un instrumento político liberal– se convirtió, en manos de la Iglesia, en una estrategia de defensa de la propia institución y de su presencia en el espacio público. Los fieles, en su calidad de ciudadanos, podían entonces actuar y movilizarse a favor de la influencia social y de la abierta manifestación de los principios cristianos.

Fuentes de información

Archivos

Cámara de Diputados. (1960). *Diario de los Debates del Congreso Constituyente 1916-1917*. México: Ediciones de la Comisión Nacional para la Celebración del Sesquincentenario de la Proclamación de la Independencia Nacional y el Cincuentenario de la Revolución Mexicana, tomos I y II, pp. 750-751.

(1928). *Documentos presentados al Honorable Congreso Federal de los Estados Unidos Mexicanos en que se pide las reformas a las leyes constitucionales relacionadas con la libertad de conciencia*. México: [s.e].

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Durango, AHAD, Sección de Documentos del siglo XX.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, AHAM.

Base José Mora y del Río.

Base Pascual Díaz Barreto.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, AHUNAM.

Fondo Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, LNDLR.

Fondo VITA México.

Archivo Apostólico Vaticano, APV.

Delegación Apostólica en México.

Bibliografía

Adame Goddard, J. (1981). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (1990). *La libertad religiosa en México: un estudio jurídico*. México: Escuela Libre de Derecho/Miguel Ángel Porrúa.

Aguirre Cristiani, M. G. (2008). *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. México: itam/uam/imdosoc.

_____. (2014). La Constitución de 1917: entre la construcción de un estado laico y la defensa de la libertad religiosa. En E. Guerra y N. Cárdenas (coords.). *Actores y cambio social en la Revolución Mexicana*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Editorial Ítaca.

_____. (julio–diciembre 2017). La jerarquía católica en el exilio frente al nuevo marco jurídico revolucionario de 1917. En *Política y Cultura*. (48).

Alejos Grau, C.J. (2018). *Una historia olvidada e inolvidable. Carranza, Constitución e Iglesia católica en México (1914-1919).* México: unam-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Ávila Espinosa, F. A. (2010). El anticlericalismo de los constitucionalistas en la Revolución mexicana. En A. Cano Andaluz, *et al*. (eds.). *Cultura liberal, México y España, 1860-1930.* Santander: PubliCan.

Blancarte, R. (2013). *Laicidad en México.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-unam/Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

Campbell, H. (1976). *La derecha radical en México, 1929-1949*. México: SepSetentas.

Ceballos Ramírez, M. (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.

Connaughton, B. (2010). *Entre la voz de Dios y el llamado de la Patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo* xix. México: fce.

Curley, R. (2018). *Citizens and believers. Religion and Politics in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Danés Rojas, E. (2008). *Noticias del Edén. La Iglesia católica y la Constitución Mexicana*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Garciadiego, J. (enero-marzo 2017). ¿Por qué, cuándo, cómo y quiénes hicieron la Constitución de 1917?. *Historia Mexicana*, vol. 66(3).

Gatti, G. (1991). Distinciones entre doctrina social de la Iglesia, social cristianismo y democracia cristiana. En J. Roy (ed.). *El pensamiento demócratacristiano*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

González Morfín, J. (2013). *Los obispos y la persecución religiosa en México (1926-1929)*. México: Universidad Panamericana.

González Schmal, R. (2007). El significado del laicismo en el Constituyente de 1917. En D. Valadés y M. Carbonell (coords.). *El proceso constituyente mexicano: a 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*. México: unam.

_____ (2011). Un amparo insólito y el conflicto religioso de 1926-1927. En E. Ferrer Mac-Gregor y M. González Oropeza (coords.). *El juicio de amparo. A 160 años de la primera sentencia*. Tomo II. México: UNAM.

Guerra Manzo, E. (octubre-noviembre 2005). El fuego sagrado. La segunda cristiada y el caso de Michoacán (1931-1938). *Historia Mexicana*, vol. 55(2).

Herrera y Lasso, M. (1940). *Estudios constitucionales*. México: Polis.

_____. (1964). *Estudios constitucionales*. México: Jus.

_____. (1986). *Estudios políticos y constitucionales.* México: Escuela Libre de Derecho-Miguel Ángel Porrúa.

Jiménez Marce, R. (mayo-agosto 2005). "Una pluma frente a una espada" o de cómo escribir una novela para justificar una rebelión: *Héctor* de David Ramírez (Jorge Gram). En *Secuencia: revista de historia y ciencias sociales.* (62).

Knigth, A. (2013). La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo revolucionario. En *Repensar la revolución mexicana*. México: COLMEX.

Leca, J. (1994). Individualism and citizenship. En B. S. Turner y P. Hamilton (eds.). *Citizenship Critical concepts*. vol. 1. Londres: Routledge.

Lester, P. (1995). *Mexico´s Hidden Revolution: the Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Luna Argudín, M. (septiembre-diciembre 2017). Labor revolucionaria y problema religioso en el Constituyente de 1916-1917: un estudio de la dinámica parlamentaria. En *Secuencia: revista de historia y ciencias sociales*. (99).

Marván Laborde, I. (2017). *Cómo hicieron la Constitución de 1917*. México: Secretaría de Cultura -FCE-CIDE.

Mayeur, J. M. (1987). *Los partidos católicos y demócrata-cristianos: un intento de definición*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (imdosoc).

Meyer, J. (1973). *La Cristiada*, tomos I y II. México: Siglo xxi.

_____. (2008), *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. México: Tusquests Editores.

Mijangos y González, P. (2019). *La Suprema Corte de Justicia de México*. México: El Colegio de México.

Negrete, M. E. (1988). *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*. México: colmex/Universidad Iberoamericana.

O'Dogherty, L. (2015). El episcopado mexicano en el exilio: 1914-1921. En H. Iparraguirre, M. de Giuseppe y A. M. González Luna (eds.). *Otras miradas de las revoluciones mexicanas (1810-1910)*. México: inah-enah-Juan Pablos Editor.

Olivera Sedano, A. (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*. México: inah.

Ortoll, S. (1985). Faccionarismo episcopal en México y revolución cristera. En M. de la Rosa y C. A. Reilly (coords.). *Religión y política en México.* México: Siglo xxi.

Padilla Rangel, Y. (2009). *Los desterrados. Exiliados católicos de la Revolución Mexicana en Texas, 1914-1919.* Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Puente Lutteroth, M. A. (2002). *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida.* México: Editorial Progreso.

Ramírez Rancaño, M. (2014). *El amparo ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación del Padre José Aurelio Jiménez, confesor de José de León Toral*. México: Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Rhi Sausi Garavito, M. J. (2005). Las primeras tres décadas del juicio de amparo: notasen torno a la percepción pública de un nuevo

instrumento jurídico. En C. Sacristán y P. Piccato (coords.). *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. México: Instituto Mora-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Soberanes Fernández, J.L.. (enero–junio 2017). El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917. En *Cuestiones Constitucionales. Revista mexicana de Derecho Constitucional.* (36).

Solís Nicot, Y.B. (2017). El pensamiento católico frente a las Constituciones de 1857 y 1917. En Catherine Andrews (coord.). *La tradición constitucional en México (1808-1940).* tomo II. México: Secretaría de Relaciones Exteriores-CIDE-AGN.

Turner, B. (1994). Outline of a theory of citizenship. En B. Turner y P. Hamilton (eds.). *Citizenship Critical concepts*. vol. 1. Londres: Routledge.

Ulloa, B. (1983). *La revolución mexicana. La Constitución de 1917*. México: COLMEX.

Valls Hernández, S. (2011). El juicio de amparo. A 160 años de la primera sentencia. En E. Ferrer Mac-Gregor y M. González Oropeza (coords.). *El juicio de amparo. A 160 años de la primera sentencia*, tomo II. México: UNAM.

Recursos Electrónicos

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857, México, Secretaría de Gobernación, 1917. [en línea] Disponible en https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/1917.pdf, última consulta 17 de febrero 2020.

León XIII, *1885, Carta Encíclica Immortale Dei del sumo pontifice León XIII, Sobre la Constitución del Estado.* [en línea]. Disponible en http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html, última consulta 20 de junio de 2018.

Traslosheros, J. (2017) El católico ciudadano y el estado laico en México. En *La Razón*, 17 de junio de 2017 [en línea]. Disponible en https://www.razon.com.mx/el-catolico-ciudadano-y-el-estado-laico-en-mexico/, última consulta 30 de junio de 2018.

Controversias políticas en revistas católicas (1950-1960). Límites y alcances del Artículo 130 constitucional

Laura Camila Ramírez Bonilla[1]

Introducción

En 1917, la prensa confesional se integró a las normas constitucionales que reafirmaron la separación Iglesia-Estado en México. La Carta Política no sólo impedía a las "agrupaciones religiosas denominadas iglesias" –y a sus ministros– participar en cualquier actividad o asociación con fines políticos, sino reglamentaba los posibles canales de circulación de opiniones acerca del gobierno, las leyes y la coyuntura política. Fue éste el planteamiento del Artículo 130 y dos de sus parágrafos centrales. Tanto *el contenido* como *el medio* fueron objeto de examen para blindar al Estado de cualquier influencia de autoridades religiosas. Así, el propósito de este texto es rastrear los preceptos constitucionales de 1917 en torno a publicaciones periódicas confesionales, en contraste con los discursos e ideas políticas que algunas revistas católicas formularon en la década de 1950.

El ejercicio remite a una época y a un actor. Por un lado, la Constitución en tiempos de un *modus vivendi* que, sin modificar los términos de ley, tras el conflicto cristero, configuró una nueva forma de

1 Académica de tiempo completo del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

relacionar a la Iglesia con el Estado.[2] Bajo la consigna de mantener la paz, este último optó por no aplicar en estricto cumplimiento todos los contenidos de la Carta Política en materia religiosa. Ahora bien, esto no se tradujo en una sincronía plena entre las dos entidades. Pese a procurar la convivencia pacífica, la institución eclesiástica disentía del régimen religioso, el concepto mismo del Estado laico y el proyecto nacional posrevolucionario. Y, por otro lado, las publicaciones de la época nos dirigen a un sector concreto del catolicismo: El laicado organizado. Se trata de los laicos de Acción Católica Mexicana (ACM), eje del apostolado seglar propuesto por Pío XI (1922-1939) –subordinado a la jerarquía eclesiástica–, y de los órganos surgidos en calidad de secretos y reservados como la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), fundada en Michoacán en 1915 por el clérigo Luis María Martínez, arzobispo primado de la Ciudad de México entre 1937 y 1956 (Solís, 2008, pp. 25-38).

En consecuencia, el presente estudio se detiene en tres proyectos editoriales: *Unión*, semanario de la Obra Nacional de Buena Prensa, propiedad de la Compañía de Jesús; el *Boletín de la Junta Central*, principal órgano de difusión de la ACM, y *La Unión*, periódico mensual de la UCM. Hablamos de publicaciones seriadas que representaron al catolicismo más tradicional y conservador de la época, renuente a la laicidad y secularización de la sociedad, en franca confrontación con el Artículo tercero constitucional, inquieto por la crisis moral de México, la modernización en ascenso y la educación "atea" que las instituciones públicas brindaban a los mexicanos, entre otros temas. Hablamos de grupos de laicos y clérigos que pueden interpretarse como parte de una "derecha católica mexicana", con

2 Roberto Blancarte alude al concepto de *modus vivendi* para caracterizar las relaciones Iglesia-Estado en el periodo que comprende desde los últimos años del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) hasta Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) (Blancarte, 1992, pp. 12-119).

una visión jerárquica de la sociedad, en defensa de la propiedad privada y la libre empresa, anticomunistas y antiliberales, moralizantes en su discurso sobre el orden social y la familia y partidarios de que la educación pública y la política fueran orientados por principios del catolicismo.

Este artículo evidencia que mientras la Constitución de 1917 acentuaba la desacralización de la sociedad, la transición de funciones sociales adelantadas por las iglesias a manos del Estado y la diferenciación institucional entre las dos entidades (Dobbelaere, 1994, p. 8), restringiendo cualquier posibilidad de vida política a las organizaciones religiosas, la Iglesia católica continuaba, en los cincuenta, ideando y defendiendo formas de intervención en la escena pública, asumiendo la actividad política como un derecho y deber que compelía a toda la entidad, sus ministros y sus feligreses.

Las publicaciones periódicas del laicado organizado —con el amparo de la jerarquía católica—, se pueden entender como escenarios de promoción del pensamiento y la actividad política de la Iglesia en México, en contraste y por qué no, a pesar, de los mandatos constitucionales y el Artículo 130. Desde luego, hablamos de un periodo con un activismo laical en ascenso y un dinamismo editorial único. La ACM estaba a la cabeza del asociacionismo católico, concebido como apostolado, misión y función de los verdaderos fieles, la UCM guardaba en su génesis una pretensión más política que espiritual[3] y Buena Prensa impulsaban desde 1937 un dinámico y próspero proyecto periodístico y editorial, liderado por el padre José Antonio Romero S.J., con productos diferenciados para niños, jóvenes, mujeres, hombres y clérigos.

3 "El secreto propio del tercer grado era la acción política o nacional; en este grado se revelaba la UCM tal cual era" (Solís, 2008, pp. 25-38).

El desfase evidente entre las disposiciones de ley y los contenidos políticos que incluyeron las revistas confesionales de los cincuenta se pueden explicar por los antecedentes y el contexto de la época. La relación s*ui generis* entre la Iglesia y el Estado, tras años de violencia y confrontación, admitió este tipo de licencias. Al igual que el texto constitucional, estas publicaciones contienen una noción propia de política, una convicción de que ésta se encuentra supeditada a la religión, una lectura sobre los arreglos y tensiones que la institución eclesiástica y el Estado producían en México y, en menor medida, un termómetro de la actualidad política de la época.

Evolución del Artículo 130 constitucional

La carta constitucional de 1917 estableció en su Artículo 130 que: "Las publicaciones periódicas de carácter confesional, ya sea por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país, o de particulares, que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas". La disposición se complementó con la prohibición a ministros de culto, "en reunión pública o privada, en actos del culto o de propaganda religiosa", a emitir críticas a las leyes fundamentales del país, a las autoridades públicas en particular o al gobierno en general. Por tal condición, los representantes de instituciones religiosas tenían que prescindir de ejercer el derecho al voto, activo y pasivo, y asociarse con fines políticos.

Por su parte, la ley reglamentaria del Artículo 130, del 18 de enero de 1927, promulgada por Plutarco Elías Calles (1924-1928), estableció que por "publicaciones periódicas de carácter confesio-

nal" se entendía: "Manuscritos, impresos, y en general todo periódico, pliego u hoja que se venda, exponga o distribuya en cualquier forma, ya al público en general, ya a los afiliados a determinadas religiones o sectas". En la categoría se incluían también: La palabra escrita, el dibujo, el grabado, la litografía, la fotografía, el retrograbado o cualquier otro medio en el que "se propaguen o defiendan, franca o encubiertamente doctrinas religiosas", incluso, las publicaciones que no circularan con regularidad también debían cumplir con estas restricciones.[4] En otras palabras, toda la empresa editorial eclesiástica quedaba bajo escrutinio estatal y susceptible de sanción en tanto pretendieran abordar algún contenido político o emitieran críticas al gobierno o las leyes. Cualquier infracción a este respecto sería vista por el Código Penal, que en su reforma de 1926 incluyó como delitos del fuero común, aspectos del culto religioso y la educación católica. El ministro que incitara públicamente al desconocimiento de las instituciones políticas o la ley, "por declaraciones escritas, prédicas o sermones, a sus lectores o sus oyentes", sería castigado con seis años de prisión y multa de segunda clase.[5] En su momento, este tipo de legislaciones nutrieron la polarización que produjo al conflicto religioso de los años veinte.

La llegada al poder de Manuel Ávila Camacho y sus arreglos sobre tolerancia religiosa flexibilizaron, en lo informal, la aplicación de la ley reglamentaria, al tiempo que procuraron una relación más conciliadora con la institución eclesiástica. El régimen estuvo vigente hasta la reforma constitucional de 1992, que redujo el parágrafo de 1917 a dos líneas que reiteraron que la propaganda y las publi-

4 Cabe señalar que el cine y la radio, quizá por su reciente creación, no fueron contemplados como dispositivos de difusión.

5 *Ley reformando el código penal para el distrito y territorios federales, sobre delitos del fuero común y para toda la República sobre delitos contra la federación*, 2 de julio de 1926, Artículo octavo.

caciones religiosas no podían constituirse en medios para que los ministros de cultos violaran la ley. En consecuencia, les quedaba prohibido asociarse con fines políticos, realizar proselitismo, oponerse a las leyes nacionales y sus instituciones o agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios, según indica el literal E (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2016).

El principal medio de comunicación del catolicismo, la prensa, quedaba pues limitada a tópicos espirituales, religiosos, morales o culturales. Para entonces, la institución eclesiástica ya había construido una extensa trayectoria en el mundo editorial, consciente de su uso estratégico. Su importancia se consignaba tanto en la doctrina como en el apostolado. El Papa Pío X (1903-1914) había señalado a inicios del siglo XX: "Construiréis en vano Iglesia si no disponéis de una prensa católica viva y fuerte". La batalla contra la "prensa impía" ya era una consigna conocida desde finales del XIX. Ante sus embates, Pío XI (1922-1939) indicaba: "Es necesario oponer a todo trance a la prensa mala la prensa buena, aplicando aquí el antiguo principio: *Contraria contrariis curantur*".[6] La Constitución de 1917 era consciente del poder y dinamismo de la Iglesia frente al apostolado de la prensa. Ya para la década de los cincuenta, no sólo se había mantenido ese impulso, sino que se había reforzado con la conformación de asociaciones internacionales de publicaciones católicas, encuentros, congresos y reuniones regulares, cursos y escuelas de periodismo avaladas por ACM y comunidades religiosas.[7] Pío XII fue insistente al respecto: "A todos es conocido cuán grande sea la influencia de la prensa diaria y periódica, tanto para aclarar conve-

6 Palabras de Pío X y Pío XI (Mota, 1957, p. 76).

7 El 16 de junio se institucionalizó como el día de la Prensa Católica. La apertura de la primera escuela formal fue en 1949, con el aval de la ACM, que cuatro años más tarde recibiría el nombre de "Carlos Septién García" (Bohmann, 1989, p. 77).

nientemente la verdad e inculcar en los ánimos la virtud cristiana, como para descubrir los errores que se presentan bajo las apariencias de verdad, lo mismo que para refutar los principios antirreligiosos y antisociales. [...] En este campo se ha trabajado mucho; pero queda mucho todavía por hacer". Disponer de una prensa propia, fue considerado por la Iglesia como un derecho para su apostolado.[8]

¿Qué es la política?

En julio de 1955, el *Boletín de la Junta Central* de la ACM realizó una vasta reflexión en torno a la política como concepto. En términos generales, la revista afirmó que la política era uno de los medios dados a los cristianos para procurar el bien de los hermanos. "La Religión no manda apartarse de la vida cívica o política, sino al contrario, impulsa a sus miembros a cumplir sus obligaciones en esta materia y les ofrece las ayudas más preciosas". La caridad imponía a los fieles el deber de recurrir a los recursos más aptos para garantizar el bien. La política era uno de ellos, de ahí que intervenir en ella no fuera un asunto a discreción, sino un derecho y un deber cristiano.

El *Boletín* proponía una perspectiva amplia de la política, tan abierta incluso que dejaba espacio tanto para una obra de caridad como para un voto. En otras palabras, recordaba el arte de gobernar y la práctica de la piedad como elementos pares. Ahora, la búsqueda del bien común, desde luego, un "bien" acorde a los términos cristianos, abría un ancho espectro de posibilidades de intervención en la esfera pública. La política bajo esta pauta fue definida como un ins-

8 Pío XII, *Evangelii Proecones*, del 2 de junio de 1951 (Mota, 1957, pp. 80-81).

trumento, un medio imprescindible, no como un objetivo final.[9] En un artículo de 1956, titulado "Catolicismo político", el *Boletín* polemizó más sobre el concepto. Según éste, las opiniones o actividades de algunos prelados en la coyuntura del país no representaban una intervención en política sino "en la moral de la vida política". El *Boletín* consideraba condenable el "catolicismo político", pero "exigir de los católicos el cumplimento de los principios de la moral natural y cristiana en la vida del Estado y la sociedad" era un derecho y un deber de los ministros de la Iglesia –en especial los obispos–. Las fronteras entre lo permitido y lo indebido en política para la Iglesia eran difusas. Lo operativo y técnico de la política –más cercana a la administración de lo púbico–, al menos en el discurso, se dejaba por fuera del alcance religioso, pero el contenido filosófico y moral, los valores que apuntaban al bien común y el llamado a la participación ciudadana parecían el centro de las preocupaciones eclesiásticas frente al tema.[10]

El discurso diferenciaba la responsabilidad del feligrés –ciudadano– y el del sacerdote –también ciudadano– en la arena política. "Predicar un deber político a los católicos en nombre del Evangelio no es hacer política, sino hacer religión". Para la ACM, los ministros de la Iglesia eran elegidos por Dios para discernir y defender "los valores morales en todas las esferas de la vida humana". Su orientación en temas políticos, por tanto, era necesaria y legítima: Parte de sus obligaciones. En la polémica, el *Boletín* señaló a los sectores defensores de Estado laico de querer "hacer víctima al Estado de la conjura religiosa y del terrorismo religioso del alto clero". Como parte de una suerte de complot repetido en otros tiempos, se seña-

9 *Boletín de la Junta Central*, "La obligación de votar y la doctrina de la Iglesia", julio de 1955.

10 *Boletín de la Junta Central*, "Catolicismo político", diciembre de 1956, pp. 11-13.

laba a estos sectores de usar "pretextos religiosos para cubrir intereses de índole política o económica".[11] De trasfondo, la prevención por el régimen político y constitucional que prohibía la participación de ministros eclesiásticos en la vida política permeaba el discurso. Aunque había moderación en los señalamientos directos al gobierno, lo que proponía la publicación iba en contravía a lo planteado por la ley y el espíritu de la Constitución.

¿Qué ocurría con los feligreses? Por designio divino, no tenían escapatoria del "deber político". "La política es un deber moral, social, religioso, que el verdadero cristiano acepta y debe cumplir fielmente". La "voluntad del padre", por ende, era que el hombre atendiera sus obligaciones ciudadanas, en una "organización temporal", según indicaba el *Boletín*. La presencia de los católicos en la vida política estaba pensada para que "la sabiduría y fuerza de la religión, como decía León XIII, se difunda en las venas del Estado como sangre vivificadora para bien del hombre y la sociedad". El discurso no era superficial ni sus referencias implícitas secundarias. Era explicito el llamado a incidir.

En la narrativa sobresalen dos conceptos nodales de la teoría política moderna: El ciudadano y el Estado. "El ciudadano cristiano es, o debe ser, en fuerza de su cristianismo, un ciudadano de calidad". Al parecer, la calidad de ciudadano no se deslinda de la calidad de feligrés. El buen católico es buen ciudadano, bajo esa perspectiva. Aunque una fase corresponda, como principio de la modernidad occidental, a la esfera pública y otra a la privada, en el planteamiento, los dos roles se cruzan y se complementan. "Su función de "sal de la tierra" y de "fermento de la masa humana" la ha de ejercer, sobre todo, en esa institución, la más importante de las

11 *Ibid.*, pp. 11-13.

instituciones humanas, que es el Estado y la ha de ejercer principalmente con una conducta inspirada en su doctrina". En la referencia al ciudadano subyace una concepción del Estado. La más importante de las entidades humanas, como señala la ACM, pareciera tener jurisdicción terrenal pero no carácter secular. Para el *Boletín de la Junta Central* el Estado manifestaba "la voluntad del creador". No se trataba de un capricho humano. "Radica en nuestra misma naturaleza sensitivo-racional, obra de Dios". Este origen divino de una institución temporal, considerada imprescindible y diseñada para regular la convivencia humana, reviste la política de sacralidad y, en cierta manera, admite la intervención eclesiástica en el destino y ejercicio de lo público. El espacio abierto parece otorgar un poder supremo y omnipresente a la Iglesia, sus valores y sus ministros, más allá del campo espiritual. "Y si Dios quiere el Estado, quiere también la política, que es el arte de elegir los medios mejores para que en todo momento el Estado cumpla lo más perfectamente posible su misión de procurar el bien de los ciudadanos", indica el *Boletín*. Pareciera entonces una institución imprescindible no sólo para la "vida genuinamente humana", la obtención de bienes materiales y defensa de derechos, como señala la ACM, sino también para la garantía de la vida espiritual.[12]

En la década de los cincuenta, Pío XII alentó la participación de los católicos en la vida política: "Urge de manera principal 'la acción', en general, pero particularmente en las actividades cívicas y políticas de los pueblos".[13] Su llamado fue atendido por la prensa católica en México. *La Unión*, de la UCM, se propuso "formar

12 *Boletín de la Junta Central,* 1956, *op. cit.*, pp. 11-13.

13 Exhortación citada en "La actuación cívica y política de los católicos es ineludible", *La Unión*, septiembre de 1950, p. 2.

conciencia" para que los feligreses se "sacudieran la pereza" ante sus deberes políticos. El futuro se definió en dicha posición como una de las principales preocupaciones cívicas y morales. Las generaciones siguientes, según la UCM, debían ver los resultados del esfuerzo presente. Es preciso señalar que, a diferencia del *Boletín de la Junta Central*, y pese al carácter integrista de la UCM, la visión que en 1950 proponían las páginas de *La Unión* sobre la política parecía más pragmática y en diálogo con el mundo secular. El punto de partida, sin embargo, era el mismo: Dios se define como fuente de toda autoridad en la vida política, aunque en lo operativo la organización y la acción competen al hombre. El periódico *La Unión* diferenció la acción cívica de la acción política. En el primer caso, se trataba de la actividad que "desarrollan los individuos por el uso de los medios que la ley les reconoce para la defensa de sus derechos naturales", consagrados en la Constitución, de los que nadie puede ser privado. En contraste, la *acción política* es "el conjunto de actos que realizan los ciudadanos a fin de implantar en el Gobierno las soluciones técnicas que juzguen mejores para el bien común". La base de esta acción es también constitucional, pero a diferencia de la cívica, no cualquier individuo tiene intervención en ella: "Está reservada exclusivamente a los ciudadanos". El derecho al voto es, por ejemplo, piedra angular de la acción política, según esta perspectiva. El compromiso ciudadano se extiende al reconocerse que sólo la emisión de leyes puede garantizar mejores soluciones para el bien común. Quienes expidan dichas leyes deben ser "hombres honestos y capaces de comprender las verdaderas necesidades del país", señala *La Unión*, recalcando que son justamente los ciudadanos los encargados de elegir y ser elegidos en ese proceso.

Los planteamientos de *La Unión*, el *Boletín* y *Unión*, pese a su visión jerárquica del orden social y la sujeción de la esfera política a

la religiosa, aluden a la democracia y sus procedimientos, como algo dado por sentado. No se discute su pertinencia o no, sólo se asumen como naturales sus principales prácticas: El voto, la ciudadanía, los legisladores, el equilibrio de poderes. Se trata de un régimen político que no parece perturbador, al menos en el discurso periodístico, para este sector de la derecha mexicana. En los cincuenta se descarta la defensa del autoritarismo, y aunque persisten diferencias con el gobierno y el Estado laico constitucional, la concordia parece mantenerse. En el trasfondo se incorporan discursos y valores de la modernidad y la democracia liberal, no obstante, prevalecen, por un lado, la perspectiva tomista del bien común, como fin último de la acción política, y por otro, la omnipresencia divina como elemento rector y origen de la organización de vida humana en comunidad.

En el caso de México, el hecho católico según el cual, aún en el Estado laico, la Iglesia debía ser beneficiaria de un tipo de relación "privilegiada" con el poder político, por encima de otras confesiones —pues era el culto que profesaban la mayoría de los mexicanos y definía su identidad cultural—, fue uno de los argumentos que tanto el episcopado como las revistas confesionales acogieron para justificar su intervención en la esfera política del país. La *mexicanidad* que se entendía desde la *catolicidad* de la población también diluía desde la religiosidad colectiva, dinámica, idiosincrática y arraigada, las fronteras entre lo terreno y lo espiritual, lo político y lo religioso, así lo confirmaba el *Boletín de la Junta Central* de la ACM.

> Nadie nos puede negar el derecho de aportar nuestros esfuerzos de católicos en la tarea de reconstrucción de México, ya que hablamos en nombre de un pueblo que, por gracias de Dios y protección especial de Santa María de Guadalupe, sigue siendo

> católico en su inmensa mayoría. Precisamente, este es un motivo más que nos impulsa a hablar, porque queremos apelar a la conciencia católica de nuestros fieles, para mostrarles sus deberes en esta tarea común que nos solicita. [14]

En este discurso, los partidos políticos, al menos en lo formal, eran uno de los límites de la intervención eclesiástica en política.[15] Siendo más estrictos con los mandatos constitucionales, los obispos y las revistas confesionales, en público, se cuidaban de hacer cualquier alusión a favor o en contra del PRI o a sus representantes en el poder, así como frente al PAN u otras colectividades políticas, aunque se conociera de su cercanía con la comunidad católica y organizaciones laicales (como el Sinarquismo o los Caballeros de Colón). De hecho, la normatividad interna de la ACM señalaba que ninguno de sus cargos directivos podía desempeñarse de manera simultánea con la dirigencia de un partido político.[16] "La Iglesia no trata de tomar parte por una y otra de las formas particulares y concretas, con las cuales cada pueblo y Estado tienden a resolver los problemas gigantescos de orden interior y de colaboración internacional, cuando respetan la ley divina", indicaba el *Boletín*.[17] Por su parte, la UCM aclara que la pertenencia a un partido político es lícito y recomendable para cualquier católico, toda vez que no trasgreda los principios de la fe. No obstante, los fieles no deben dejarse llevar por "falsas promesas de los propagandistas o líderes". La militancia política representaba un compromiso explícito con la Iglesia,

14 *Boletín de la Junta Central*, "Carta pastoral Colectiva del Venerable Episcopado Mexicano", junio de 1951, pp. 14-16.

15 *Ibid.*, pp. 14-16.

16 "Normas de vida cívica", *La Unión*, febrero-marzo de 1952.

17 *Boletín de la Junta Central*, 1951, *op. cit.*, pp. 14-16.

cuyo principal temor era que las cabezas o el ideario del partido llegaran a contradecir valores e intereses eclesiásticos.[18]

La práctica de la acción política

De la doctrina, la ACM y la UCM pasaron sutilmente a la estrategia. Para el *Boletín de la Junta Central*, los dirigentes de la organización debían tener una adecuada formación cívica y política, capaz de defender en el terreno público los principios cristianos, la justicia, el trabajo, el reparto equitativo de bienes, la asistencia social, la educación, el matrimonio, la familia, entre otros.[19] Ciertamente, estos últimos tópicos capturaban la atención del organismo. La falta de efectos civiles del enlace católico estaba abriendo la puerta al divorcio y la corrupción, señalaba la revista. De trasfondo había un llamado a la incidencia. Se buscaba intervenir en política —a pesar de los mandatos de la Constitución—, cuidando no conflictuar con el gobierno y la ley. El dirigente de la ACM debía reconocer cuándo y cómo actuar en la materia: "Sea para tratar de modificar en buen sentido una ley; sea para elegir gobernantes, etc.".[20] Al respecto, la publicación hacía dos recomendaciones: Primera, como ya se mencionó, el dirigente no debía mencionar casos específicos ni hacer referencias a los partidos políticos al exponer la doctrina de la Iglesia. "Son los ciudadanos —hombres y mujeres— los que deben sacar sus propias consecuencias, formando su criterio y usando su libertad", señalaba al respecto. Y segunda, debía procurar hablar a título personal,

18 *La Unión*, 1952, *op. cit.*

19 *Boletín de la Junta Central*, *op. cit.*, 1951, pp. 25-26.

20 *Ibid.*

con prudencia, pero sin confundir los distintos campos en los que se movía. Tampoco estaba bien visto "emplear su influencia como dirigente, para hacer propaganda para un partido político". Aunque en la dirigencia de la ACM y de otras organizaciones había clérigos, su pronunciación directa sobre la política estaba prohibida, por lo que el laicado asumía un protagonismo central.[21] En otras palabras, se posicionaba como voz de los "sin voz", al menos en la prensa. Ahora bien, esto no significaba que los prelados no tuvieran posiciones políticas, sino que su expresión no estaba permitida.

En contraste, el periódico de la UCM sistematizó en once puntos las principales normas cívicas que a su juicio debían cumplir un católico.[22] La síntesis fue publicada a inicios de 1952, en medio de la contienda electoral que el 6 de julio de ese año llevaría al poder, en medio de controversias por la transparencia del proceso, a Adolfo Ruiz Cortines, secretario de gobernación de Miguel Alemán Valdés, entre 1948 y 1951.[23] La posibilidad de una agenda política detrás no es descartable en las páginas de la UCM, cuyos dirigentes ya se habían curtido en la arena política. A continuación, una síntesis del listado de sus normas:

1) Es deber de todo ciudadano participar en la vida política de la nación.
2) Al católico le corresponde esforzarse por cumplir todos sus deberes en materia política.

21 *Ibid.*

22 "Normas de vida cívica", *La Unión*, febrero-marzo de 1952, pp. 17-18.

23 En una jornada electoral señalada por la oposición como irregular y dudosa, la presidencia fue disputada por Ruiz Cortines contra el Partido de Acción Nacional, con Efraín González Luna como candidato, el Partido Popular, representado por Vicente Lombardo Toledano y el Partido Constitucionalista Mexicano, con Miguel Henríquez Guzmán a la cabeza.

3) Su intervención en la vida política debe estar regida por los principios católicos.
4) Los ciudadanos católicos deben empadronarse en el Registro de Electores, votar y desempeñar los cargos para los que fueron electos.
5) Los católicos deben votar a favor de candidatos que actúen de acuerdo a principios religiosos.
6) Conviene pertenecer a un partido político, que además sostenga principios cristianos.
7) En México no puede haber partido político que ostente el nombre de "católico", por prohibición constitucional y recomendación de la Santa Sede.
8) La UCM no debe intervenir en actividades netamente políticas, pero sí dar a sus miembros formación cívico-política.
9) El dirigente de la UCM no puede ser dirigente de un partido político.
10) Ningún local, ni cualquier otro medio de actuación de la UCM, pueden utilizarse para política.
11) La Junta Central de la ACM ha publicado el folleto: "Principios y normas de vida cívica".[24]

El listado tiene dos características: Por un lado, un público amplio del catolicismo, feligreses y clérigos, y un público específico, miembros de la ACM y de la UCM; y por otro, una visión de la política desde las ideas y una visión desde la práctica; en el primer rubro, la política se asume como intrínseca al individuo y su condición de sociabilidad, al mismo tiempo, se entiende como un deber cristiano y una actividad de origen divino, y en la segunda, se recomiendan

24 "Breves normas de actividad política", *La Unión*, 1952, p. 6 (no es claro el mes).

acciones puntuales: Votar y pertenecer a partidos políticos. El listado no hace señalamientos en contra de la Constitución o el gobierno, persiste una conciencia de las restricciones y fronteras legales, aunque en su trasfondo quede en evidencia la centralidad de la vida política para la institución eclesiástica y la necesidad de una incidencia y vigilancia efectivas.

Casi en la misma fecha, *La Unión* lanzó el "Buzón cívico político", una sección dedicada a responder preguntas versadas sobre política enviadas a la redacción por los lectores. El tono usado por el público era escéptico, mientras que la publicación llamaba a la calma. Los remitentes de las cartas exponían su caso, al tiempo que comentaban el descrédito que les producía el gobierno y el Estado, además de su preocupación por la coherencia entre la fe y la práctica política: "Desde esta fecha, el Comité Central de la U.C.M., por medio de este Órgano, contestará dentro de las Normas que el V. Episcopado ha dado a la A.C.M., cualquiera pregunta que se le haga en relación con la actual actividad cívico política nacional. Invitamos a Ud. para que nos consulte sobre su futura conducta política".[25]

"Estoy francamente desorientado: Hay un partido que se dice católico y sostiene a un candidato que me consta no es católico. Hay otro partido que dicen que es liberal y que sostiene a un candidato que dicen y parece ser católico. [...] ¿debo votar por el partido católico, aunque su candidato no me simpatice o debo votar por el candidato católico, aunque el partido tenga defectos?" Ante la bien planteada pregunta del lector, *La Unión* hizo un llamado al buen juicio. "Piense usted en la realidad de México, en quién es el que impone las directivas al gobierno todo; en lo que valen las promesas de los candidatos y en las gentes que rodean a los gobernantes".

25 "Anuncio de promoción del Buzón Político", *La Unión*, "Buzón cívico político", enero de 1952, p. 1.

Curiosamente, la revista desistió de hacer mayores referencias a la fe. Sólo aclaró que, por ley, ningún partido político en México podría autodenominarse católico. Apeló al compromiso cristiano de votar y pidió al lector que lo hiciera "en conciencia". El mismo concejo le dio, por ejemplo, a un trabajador preocupado porque en el sindicato de la fábrica donde trabajaba le pedían que votara por un candidato que no era de su agrado: "Le recomiendo que, al llegar el momento de votar, echando a un lado prejuicios y miedos, teniendo que hacerse esa votación secreta, vote usted por el que quiera, por el mejor, según usted mismo", sentenció *La Unión*.[26] La iniciativa tenía como propósito incidir en la cultura política de los católicos. No había un nombre propio ni un partido, pero sí una suerte de pedagogía que desdibujaba los mandatos de la constitución. La preocupación por el civismo era de exaltar, pero desbordaba las funciones y espacios que debía ocupar la institución eclesiástica en el contexto de un Estado laico y en su capacidad fáctica de ejercer influencia en el electorado. En el discurso, la concepción de política se concentraba más en los preceptos pontificios y bíblicos, que en los constitucionales.

Referencias pontificias sobre las ideas políticas

A pesar del cambio de contexto, en la década de los cincuenta la prensa católica mexicana echó mano de los mensajes pontificios de finales del siglo XIX —León XIII (1878-1903)— para justificar y argumentar el quehacer político del católico. El punto de partida estaba en considerar que el hombre era un ser signado por naturaleza

26 "Buzón cívico político", *La Unión*, febrero-marzo de 1952.

"a vivir en comunidad política", como indicó *Inmortale Dei* en 1885 (León XIII). "Ahora bien: Ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común". En la designación de esa autoridad, los hombres pueden darse la forma de gobierno que consideren más eficaz y justa para su bienestar, pero no pueden pasar por alto que quien o quienes ejercen dichas tareas deben su poder y obediencia a Dios. "El poder público, en sí mismo considerado, no proviene sino de Dios. [...] en toda forma de gobierno los jefes del Estado deben poner totalmente la mirada en Dios, supremo gobernador del universo, y tomarlo como modelo y norma en el gobierno del Estado."[27]

Ahora bien, para la encíclica de León XIII, el poder no puede ser despótico, ni injusto, debe ejercerse en provecho de los ciudadanos, pues su legitimación está en el bienestar público. La concepción "cristiana del Estado" que proponía el pontífice a finales del siglo XIX no parecía acorde con la realidad del Estado laico mexicano de la época, mucho menos con los mandatos constitucionales de 1917, que cerraban toda posibilidad de participación de las iglesias en la vida política. No obstante, era ese el referente al que seguían mirando algunos sectores del catolicismo, aunque con plena conciencia de que tales preceptos eran inalcanzables para el contexto nacional, su adaptación sí estuvo presente en las lecturas políticas de mediados de siglo:

> Queda, por tanto, bien claro que los católicos tienen motivos justos para intervenir en la vida política de los pueblos. No acuden

27 León XIII, *Carta encíclica Immortale Dei*, sobre la constitución cristiana del estado, 1 de noviembre de 1885.

> ni deben acudir a la vida política para aprobar lo que actualmente puede haber de censurable en las instituciones políticas del Estado, sino para hacer que estas mismas instituciones se pongan, en lo posible, al servicio sincero y verdadero del bien público procurando infundir en todas las venas del Estado, como savia y sangre vigorosa, la eficaz influencia de la religión católica.[28]

La carta *Firmissimam constantiam* (1937), escrita a los obispos mexicanos, es un ejemplo de estos referentes de base y continuidad de valores defendidos. El clero y la ACM tenían la misión de buscar "la prosperidad de la nación principalmente fomentando la unión de los ciudadanos y de las clases sociales y colaborando en todas aquellas iniciativas sociales que no se opongan al dogma o a las leyes de la moral cristiana". A su actividad le competía "el preparar a los católicos para hacer uso de sus derechos y defenderlos con todos los medios legítimos, según lo exige el bien común", señala la carta. En esa perspectiva, la doble identidad, cristiano y ciudadano, debía regir la acción política de religiosos y laicos. "Esta recta formación del precepto cristiano y ciudadano, cuyas cualidades y acciones todas quedan ennoblecidas y sublimadas por el elemento sobrenatural, encierra en sí también, como no podía menos de ser, el cumplimiento de los deberes cívicos y sociales", indicaba Pío XI antes de referirse a San Agustín y su defensa de la doctrina de la Iglesia en la salvación del Estado.[29]

En conmemoración de los sesenta años de la encíclica *Rerum Novarum*, el episcopado mexicano publicó una carta acerca de los problemas sociales y políticos del país. Siguiendo a Pío XII, la misiva

28 *Ibid.*

29 Pío XI, *Firmissimam Constantiam*, Carta al Episcopado Mexicano, 28 de marzo de 1937.

planteaba que era deber de la Iglesia "pronunciar su palabra, con plena autoridad, sobre la cuestión social. No precisamente para dictar normas "sobre el lado puramente práctico, o diremos, técnico de la constitución social", sino porque "tiene la misión de formar las conciencias", incluso, entre los gobernantes (Pío XII, Mensaje del 1 de junio de 1951)".[30] *Rerum Novarum* (León XIII, 1891) era uno de los documentos pontificios referentes de la injerencia eclesiástica en la esfera pública: "Todos los desvelos de la Iglesia", decía, no podían estar fijos en el cuidado exclusivo de las almas, también le interesaba a la Iglesia "la vida mortal y terrena".[31]

En un tono abiertamente anticomunista, la encíclica se dirigía a un Estado en sintonía con los cánones católicos, hecho que controvertía su lectura en un país como México. Para León XIII, los poderes públicos debían cooperar, con toda la fuerza de las leyes y las instituciones, para que "de la ordenación y administración misma del Estado brote espontáneamente la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos, ya que éste es el cometido de la política y el deber inexcusable de los gobernantes". En ese marco, lo que más contribuía a la prosperidad de las naciones no sólo era "la probidad de las costumbres, la recta y ordenada constitución de las familias, la observancia de la religión y de la justicia", asuntos que en principio apuntaban a la vida espiritual, sino "las moderadas cargas públicas y su equitativa distribución, los progresos de la industria y del comercio, la floreciente agricultura y otros factores de esta índole".[32]

30 *Boletín de la Junta Central*, 1951, *op. cit.*, pp. 14-16.

31 León XIII, *Encíclica Rerum Novarum*, mayo 15 de 1981.

32 *Ibid*.

Temas y debates políticos en las revistas confesionales

La política no fue el eje central de proyectos editoriales como los de ACM, UCM y Buena Prensa, tanto por los impedimentos constitucionales como por el énfasis que entonces se dio a temas como la moral, la doctrina, el apostolado, entre otros. No obstante, entre las páginas de las publicaciones estudiadas se pueden identificar cuatro tópicos que abordan una agenda en la coyuntura política. En cualquiera de los casos, se avala una mayor presencia de la institución eclesiástica en la esfera pública y se evidencia incomodidad con el régimen laico del Estado posrevolucionario. Es preciso decir que estos periódicos y revistas desisten de posturas antigobernistas, pero sí dejan ver su distanciamiento en el campo educativo y la cuestión obrera, además de notar cierto pesimismo ante la situación política del país.

Primero, *el voto y el sistema electoral* son los asuntos más políticos de las páginas de estas publicaciones. El periodo estudiado coincide con dos procesos electorales importantes: Las presidenciales de 1952 (Ruiz Cortines) y 1958 (López Mateos). En los dos periodos la cuestión se retomó sin hacer alusiones expresas a los candidatos y al régimen político, pero sí a la importancia de participar y elegir a conciencia. Para el padre Luis Navas, en los ciudadanos reside el derecho y la obligación "de procurar el bien común por medio de elecciones honestas".[33] En la misma línea, el padre Pedro Velázquez indicó para el *Boletín de la Junta Central*: "Los católicos pueden y deben, como los demás ciudadanos, hacer acción política, sobre todo por el ejercicio del derecho electoral. Más que un derecho, es un deber de una fuerza singular por las múltiples fuentes que lo alimen-

33 "El derecho de votar", *Unión*, 29 de junio de 1952, p. 1.

tan".[34] Ahora bien, saber elegir era parte del compromiso ciudadano de los católicos: "Los que eligen a un candidato inepto cooperan al mal que causa a la nación y a la Iglesia". La lectura política del voto está atravesada por la fe. El temor a que fuera designado en el poder un "enemigo de la religión católica" parecía latente en la reflexión de Navas en *Unión*, en 1952.[35] El "fantasma" de Calles surgía en el discurso como un escenario que los católicos debían evitar que se repitiera. El voto debía ser libre, "sin ninguna intimidación o corrupción", concienzudo, desinteresado e ilustrado, indicaba Navas.

De trasfondo, sus palabras notaban también escepticismo –y desconfianza– frente al sistema político mexicano y sus dirigentes. El fraude electoral, la mentira y la corrupción de la política y sus instituciones, se combinaban con la corresponsabilidad que tenían los ciudadanos: "Si hay leyes injustas se debe a los malos legisladores: De ahí la obligación que tiene el pueblo de elegir a sus representantes, no para que se enriquezcan en el cargo, como sucede con cierta frecuencia, sino para que presten servicio honrado."

Un sentir similar era puesto en evidencia por el periódico de la UCM. Desde su enfoque, la decepción de los ciudadanos frente a la política los estaba llevando a la apatía y el recelo frente al voto. "¿Qué me gano con ir a votar?" era la pregunta que buscaba responder *La Unión* a sus lectores. "Pero ¿qué objeto tiene que vaya yo a perder el tiempo para que al final de cuentas se burlen de mí, y ni de fingido salga mi candidato, aun cuando yo y muchos estemos seguros de que ganamos legalmente?" El texto recogía preguntas que rondaban en el ambiente político. Al igual que la Iglesia y los hombres, la "patria" debía estar en el corazón de todo buen católico. La retórica

34 *Boletín de la Junta Central*, 1955, *op. cit.*

35 *Unión*, 1952, *op. cit.*, p. 1.

no sólo asumía el tono de la responsabilidad sino del verdadero sacrificio, tanto para el elector como para el elegido. "La Iglesia nada objeta contra este sistema si se practica con limpieza y prudencia". La fórmula era simple: "El pueblo señala a uno, y ese, con autoridad cuya fuente es Dios, y en nombre de Dios, gobierna o debe gobernar. ¡Pobre de él ante Dios, si abusa de tan altísima prerrogativa!". Aún en el voto el sentir religioso se anteponía a cualquier otra realidad. No obstante, se reconocía que eran los ciudadanos los encargados de otorgar el privilegio de gobernar a otro ciudadano. Por tanto, ante un mal gobierno un ciudadano desobligado no tenía opciones: "¿Qué podrían reclamar los que no se molestan en cumplir con sus deberes cívicos?"[36]

El abstencionismo, en ese marco, era visto como una falta peligrosa, el incumplimiento de una obligación patriótica. "Es una violación de la justicia, y violación grave por la gravedad de sus consecuencias en el Estado, en la Iglesia, en la escuela, en la familia, en el presente y en el porvenir". Las reflexiones del sacerdote Pedro Velázquez, en 1955, se cruzaban incluso con la promoción de la democracia. El sufragio en un régimen democrático, señalaba, tenía el deber de ser "todavía más preciso y más constringente, porque los ciudadanos participan más directamente en el ejercicio del poder mediante la emisión del voto".[37] La sección "Buzón cívico político" reafirmó el interés de *La Unión* por la cultura del voto y recogió, en cierta medida, el sentir de un sector de sus lectores que no hallaban sentido a la participación electoral. "Nadie puede eximirlo de la obligación de votar, es decir, de manifestar su deseo por un gobierno mejor", le recomendaba el periódico a un lector que después de ins-

36 "¿Qué me gano con ir a votar?", *La Unión*, junio de 1949, p. 5.

37 *Boletín de la Junta Central*, 1955, *op. cit.*

cribirse en el padrón electoral dudaba si recoger su credencial, pues presumía que ésta sería duplicada y usada para hacer fraude.[38]

Relacionado con la participación electoral, el segundo tema político que reiteraron estas publicaciones fue el *voto femenino.* Previo a la reforma constitucional del Artículo 34, que consideró en igualdad de condiciones a varones y mujeres como ciudadanos, *Unión* y el *Boletín de la Junta Central* expresaron su apoyo. "No podemos descuidar, menos desperdiciar, la ocasión que se le presenta [a la mujer] para convertirla en elemento de valor y necesaria colaboración en la vida de México", señalaba Clo-Bell para el semanario de la ACM. El hecho se reconocía como histórico. No se trataba de "un juego de moda, una vulgar concesión que puede o no admitirse a voluntad", agregaba la articulista: "El caso imprime gran seriedad a nuestra personalidad de mujer y tan seria es ésta, como que estamos ante el punto importantísimo de confirmar o desmentir lo que vale y lo que puede la verdadera mujer".[39]

El llamado, pese a exaltar a la nueva condición política de la mujer, parecía esconder un cierto temor a que ésta no estuviera "a la altura" de las circunstancias: Que respondiera con indiferencia o que desbordara sus ímpetus. El mensaje iba dirigido a las mujeres católicas. La revista pedía serenidad y seriedad. Su concepción de la mujer como guardiana de la familia ahora debía acomodarse al goce de nuevos derechos políticos. "Nadie piense que, para servir a la Patria, tiene que abandonar su hogar, sus deberes, sus responsabilidades". En este conservar innovando, el mensaje de *Unión* y su articulista Col-Bell volvía a fusionar religión y política, la segunda su-

38 ¿Vale la pena, digo yo, que vaya a recoger la credencial cuando seguramente ya hicieron otra a mi nombre y con ella votará un Juan Lanas?, véase en: Alfonso Castro, "Buzón cívico político", *La Unión*, febrero-marzo de 1952.

39 Clo-Bell, "El voto femenino", *Unión*, 8 de marzo de 1953, p. 12.

peditada a la primera. "MUJERES DE MÉXICO, UNÁMONOS PARA LA GLORIA de Dios y el bienestar de nuestra patria; tomemos con valor y optimismo el lugar que nos corresponde, al lado de los legisladores y gobernantes en nuestro país". Su quehacer en la política debía coincidir con su condición de católica. El tono altivo y motivador frente a lo político definía el discurso, aunque en lo doméstico y familiar se regresaba al talante de la obediencia y el control moral. "[...] armaremos un gran revuelo, pero es preciso que en él obtengamos el triunfo de la causa de la verdadera mujer: Asistencia social, cuidado de mujeres y niños, familia, respeto y pureza [...]".[40]

El *Boletín de la Junta Central* mantuvo, en términos generales, la convicción de que el derecho al voto debía ser el inicio de un camino más amplio. Así lo demostró a pocos días de que las mujeres mexicanas ejercieran por primera vez su ciudadanía, en las legislativas del 3 de julio de 1955. "No representa sino una primera parte de su ejercicio ciudadano que si quiere ser eficaz tiene que ser complementado con su participación operante en las soluciones técnicas que se juzguen mejores para el bien de la comunidad".[41] Para entonces las mujeres católicas ya tenían una trayectoria amplia en las organizaciones laicales.[42] En esta oportunidad su actividad, desde su canon de valores, entraba explícitamente al terreno público y se combinaba con el acceso a un derecho y la pedagogía correspondiente para ejercerlo.

El tercer tema político remite a la lectura de las publicaciones sobre los *problemas sociales del país*. Aunque la referencia principal sea la doctrina social de la Iglesia, las inquietudes de orden político

40 *Ibid*, p. 12.

41 *Boletín de la Junta Central*, 1955, *op. cit.*

42 Para el tema véase: Boylan, 2009.

no son menores. Al presentar el tema como un compromiso moral, se admitían las concepciones y las acciones de la Iglesia frente a los problemas y sectores sociales más deprimidos, aunque implicara una presencia en la esfera pública y el ejercicio de funciones que corresponderían al Estado. El *Boletín de la Junta Central* negaba que la actividad eclesiástica fuera política. Se trataba de "principios estrictamente morales y espirituales que tiende a realizar un estado de justicia social, de limpieza moral, de libertad y de progreso humano: Ajenos a toda política de partido".[43] Más allá del asistencialismo y la caridad cristiana, la agenda, a partir de un explícito repudio al comunismo, fue reiterativa en problemas genéricos como la pobreza, la educación, la inequidad social, el mundo rural y los trabajadores. Mientras que desde lo específico puso los reflectores en el Artículo tercero constitucional y las condiciones del campesinado. En el primer caso, la *educación laica* establecida por la Carta Magna era vista por las publicaciones como malsana e inmoral, trasgresora a la Declaración Universal de los Derechos de Hombre y el respeto a la libertad religiosa. La derogación del "nefasto artículo tercero" era una medida exigida, y al mismo tiempo, esperada por estos sectores del laicado.[44] Al parecer, el mandato del Artículo 130 de no "hacer crítica de las leyes fundamentales del país" se desestimó en este tipo de publicaciones. Y en el segundo caso, la UCM señala la precariedad del *campesinado* en México y avala la consolidación de un movimiento campesino que exija los cambios sociales.[45] Son extensas las páginas dedicadas por el periódico a diagnosticar la situación, recoger

43 *Boletín de la Junta Central*, 1951, *op. cit.*, pp. 14-16.

44 "El artículo tercero en México", *La Unión*, abril de 1952.

45 José Villalón, "Estudio sobre los problemas del campo en México", *La Unión*, noviembre de 1948; "Movimiento de campesinos", *La Unión*, agosto de 1950; "15 de mayo, día del Trabajo Cristiano", *La Unión*, abril de 1951.

las experiencias y promover transformaciones para el mundo rural.[46] El temor a la tentación comunista entre los trabajadores de la tierra acompaña el discurso eclesiástico y laical que busca blindar a la sociedad de cualquier expresión contraria al capitalismo.

Finalmente, el último tema permite el enlace de la política con el plano cultural. El semanario católico *Unión* defendió con insistencia el "gran retorno" hacia una *nación católica*. No había de fondo un modelo nuevo. Su única solución ante el descrédito de la unidad nacional y la crisis de la moral y los valores cristianos en el país era confesionalizar. "Trabajar ahincadamente porque México sea nuevamente nación católica, como lo fue en los tiempos en que no primaban en sus institucionales el ateísmo ni la persecución". El retorno, como narrativa y como proyecto, resumía el tono conservador y tradicional de *Unión*. Se trataba, no obstante, de una aspiración extensa que abarcara tanto aspectos públicos como privados de los individuos y la sociedad. En este caso, la religión no era uno de los tantos factores por los que se cohesionaba la sociedad mexicana, sino el rasgo principal y más determinante de su identidad. En su discurso, la nación se supeditaba a la fe. Los "mexicanos viriles" eran, para el semanario, aquellos que sabían "conservar primero su fe y después servir a su patria". México había perdido "la voluntad enérgica del bien obrar" al dejar de ser una nación católica". De nuevo la objeción a los mandatos constitucionales alimentaban los contenidos de estas publicaciones. La ausencia de la fe dejaba a la nación en la incertidumbre. Buena parte de la crisis generalizada que la sociedad vivía, según su diagnóstico, estaba asociada a la falta de Dios en los referentes de unidad nacional.[47]

46 "Magna concentración de campesinos en Guadalajara", *La Unión*, abril de 1951; Boletín de la Junta Central, "Reunión de Dirigentes Campesinos", julio de 1959.

47 "México debe ser una nación oficialmente católica", *Unión*, 25 de junio de 1950.

Conclusiones

Los contenidos políticos de la prensa católica de los años cincuenta evidenciaron los límites y los alcances de la Iglesia y el laicado organizado para controvertir la Constitución de 1917. La temática no fue su principal línea editorial, sin embargo, las alusiones sí fueron explícitas y directas. Si bien el tono defensivo contra el Estado laico –constitucional– fue neutralizado en función de una visión pragmática y pacífica de la relación con el Estado, la convicción de que era deber y derecho de los católicos pronunciarse sobre la vida política se mantuvo sin alteraciones. Las páginas de *Unión*, *Boletín de la Junta Central* y *La Unión* de los años cincuenta, contienen una lectura propia de la política, tanto en el sentido teórico como en el operativo, tanto en el deber ser como en el pragmatismo del hacer, el arte de gobernar y las críticas al régimen. En otras palabras, un conjunto de ideas en torno a la función, el sentido y los límites de la política y el papel del catolicismo frente a ésta. En conexión, subsiste una noción de Estado, ciudadano, gobernante, democracia y voto.

En el discurso de las revistas consultadas, la política se explica desde una lectura escolástica. Se trata de una actividad humana, terrena, orientada al bien común. Pese a que las publicaciones provienen de distintos sectores del catolicismo en México, convergen en la búsqueda de dicho bien como punto de partida y llegada del compromiso de los cristianos en el mundo político. Las fuentes más citadas de sus intervenciones son las encíclicas de León XIII, Pío XI y Pío XII. En ellas se consagra la intervención de los católicos en la política como un deber y un derecho, pues el hombre no puede abstraerse de su condición sociable por naturaleza. Así, un buen católico es también aquel que ejerce como buen ciudadano. En esos parámetros, la política no deja de ser una esfera supeditada a la religión. Se

entienden como campos distintos, pero no inconexos. Por un lado, Dios se concibe como fuente suprema de toda autoridad, incluso la de los gobernantes, y por otro, los valores católicos atraviesan las concepciones sobre el deber ser y el quehacer de los ciudadanos, el Estado y el gobierno.

La incursión de estas publicaciones en debates políticos se puede interpretar como uno de los tantos códigos informales –tácitos– de normalización de la relación de la Iglesia con la laicidad del Estado. Un reacomodo que evidencia que, pese a la no modificación de la carta política después del conflicto cristero, el esquema de interacción Iglesia-Estado sí se vio transformado en el tiempo. El Artículo 130 constitucional quedó cuestionado en la práctica. El catolicismo se cuidó de las referencias directas sobre la política nacional, pero no pudo escapar a que sus ministros, organizaciones laicales y órganos de difusión manifestaran un pensamiento político. Se trató al mismo tiempo de una expresión de la derecha mexicana, católica, que se resistió a desligar la práctica de la política de los principios de la fe. Activa en la agenda social y moral, hizo presencia en la esfera pública para defender, desde la doctrina eclesiástica, temas que consideró relevantes en la vida sociopolítica del país, desde su propio punto de vista: El voto, la educación, los campesinos, la nación. *Unión*, el *Boletín de la Junta Central* y *La Unión*, entre otros medios, se convirtieron en instrumentos de difusión del pensamiento político de religiosos y laicos en México, en efecto incómodos frente al régimen constitucional, pero capaces de dialogar con él, descartando las armas, en contraste con varios de sus correligionarios de los años veinte; hasta cierto punto insumisos del Artículo 130, pero pragmáticos en la relación con el Estado y la necesidad de mantener un régimen pacífico.

Fuentes de información

Archivos

Unión, *Semanario Católico Popular* (Buena Prensa)

Boletín de la Junta Central (Acción Católica Mexicana)

La Unión (Unión de Católicos Mexicanos)

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917). Promulgada el 5 de febrero de 1917. *Diario Oficial de la Federación*, última reforma DOF: 29 de enero de 2016.

Ley reformando el código penal para el distrito y territorios federales, sobre delitos del fuero común y para toda la República sobre delitos contra la federación, 2 de julio de 1926. *Diario Oficial de la Federación*, Sección Primera.

Bibliografía

Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México.* México: El Colegio Mexiquense y FCE.

Bohmann, K. (1989). *Medios de comunicación y sistemas de información en México*. México: CONACULTA.

Boletín de la Junta Central, "Carta pastoral Colectiva del Venerable Episcopado Mexicano", 1 de junio de 1951,

Boletín de la Junta Central, "Catolicismo político", diciembre 1956.

Boletín de la Junta Central, "El dirigente de acción católica y su preparación cívica y política", junio de 1956.

Boletín de la Junta Central, "La obligación de votar y la doctrina de la Iglesia", julio 1 de 1955.

Boletín de la Junta Central, "Reunión de Dirigentes Campesinos", julio de 1959.

Boylan, K. (2009). Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940. En G. Cano, *et. al*. *Género, poder y política en el México posrevolucionario*. México: fce.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917. México, *Diario Oficial de la Federación*, última reforma dof: 29 de enero de 2016.

Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.

León XIII, Carta encíclica *Immortale Dei*, sobre la constitución cristiana del estado, 1 de noviembre de 1885.

Mota, I. (1957). *Medios modernos de apostolado para un mundo mejor. Radio, televisión, prensa, cine, teatro, deportes, bailes.* México: [s/e].

Solís, Y. (mayo-junio 2008). El origen de la ultraderecha en México: la "U". En *El Cotidiano*, vol. 23 (149): uam Unidad Azcapotzalco.

Ley reformando el código penal para el distrito y territorios federales, sobre delitos del fuero común y para toda la República sobre delitos contra la federación, julio 2 de 1926. *Diario Oficial de la Federación*, Sección Primera, México.

Hemerografía

"La actuación cívica y política de los católicos es ineludible". *La Unión*, septiembre de 1950.

"Normas de vida cívica". *La Unión*, febrero-marzo de 1952.

"Breves normas de actividad política". *La Unión*, mes no legible, 1952.

"Buzón cívico político". *La Unión*, febrero-marzo de 1952.
"El derecho de votar". *Unión*, junio 29 de 1952.
"El artículo tercero en México". *La Unión,* abril de 1952.
"El voto femenino". Clo-Bell. *Unión*, 8 de marzo de 1953.
"Magna concentración de campesinos en Guadalajara". *La Unión*, abril de 1951.
"México debe ser una nación oficialmente católica". *Unión*, 25 de junio de 1950.
"Magna concentración de campesinos en Guadalajara". *La Unión*, abril de 1951.
"Movimiento de campesinos". *La Unión*, agosto de 1950.
"15 de mayo, día del Trabajo Cristiano". *La Unión*, abril de 1951.

La élite eclesial ante la promulgación de la Constitución Política de 1917

Víctor Miguel Villanueva Hernández[1]

Introducción

La promulgación de la Constitución Política de 1917 significaba para el clero mexicano la legalización de la persecución de la que fueron víctimas por parte del Ejército Constitucionalista a partir del ascenso al poder de Victoriano Huerta en febrero de 1913. Para nadie es un secreto que las huestes de Venustiano Carranza, quienes poseían los rasgos anticlericales, sobre todo, de carácter financiero, consideraban a la élite eclesial católica como uno de los principales sostenedores del régimen golpista. De tal forma que los carrancistas saquearon templos, secuestraron sacerdotes, persiguieron a la Iglesia católica y lograron apoderarse de sus bienes. Ahora, dichas acciones estarían elevadas a rango de leyes en la Carta Magna redactada en Querétaro a finales de 1916 e inicios del 17. Se trataba, como bien lo definió Franco Savarino, de un anticlericalismo de Estado, no ideológico (Savarino y Mutolo, 2008).

Es preciso aclarar que en las siguientes líneas veremos las reacciones de los principales jerarcas católicos ante la promulgación de la Constitución Política. Es decir, lo que nos interesa en este espacio es mostrar cómo la elite católica asumió la promulgación; nos ocuparemos de los instantes posteriores al 5 de febrero de 1917:

1 Doctorado en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Su postura oficial y la discusión privada entre la propia jerarquía de la estrategia a seguir; en ambos casos, se expondrán documentos públicos y privados que se encuentran en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). Las acciones, los hechos y las negociaciones posteriores, por su importancia y trascendencia, se tendrían que analizar en otro espacio.

También es oportuno dejar claro que el análisis aquí propuesto se realiza mediante cuatro documentos en particular: Dos cartas del arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores, una al arzobispo de México y otra a la jerarquía eclesial nacional, así como dos más de carácter oficial, la respuesta firmada y pública del clero nacional a la promulgación de la Constitución y una circular de José Mora y del Río dirigida a los párrocos de la Arquidiócesis de México. Consideramos que los cuatro documentos cuentan con un gran valor histórico ya que tres de ellos –las dos cartas y la circular– son inéditos. Por tal motivo, las fuentes bibliográficas serán utilizadas sólo en momentos puntuales, únicamente a nivel de apoyo, pues es objetivo de este artículo aprovechar al máximo las fuentes de primera mano.

Antes realizaremos un breve análisis del contexto de lo propuesto en las líneas iniciales: El origen de la persecución del Ejército Constitucionalista a una parte de la élite eclesial de la Iglesia católica y, desde luego, a sus bienes. Así también atenderemos la situación por la que atravesaba la Arquidiócesis de México, la más importante del país a raíz de que su titular José Mora y del Río fue señalado por los revolucionarios como el sostén principal del régimen de Victoriano Huerta.

Antecedentes

Desde los hechos ocurridos en La Ciudadela, la cabeza del clero nacional, el arzobispo de México José Mora y del Río fue visto como sostenedor económico del gobierno huertista. Esta apreciación de parte de los constitucionalistas bastó para legitimar la persecución religiosa que se dio en todos los lugares del país por donde pasó el ejército carrancista. Había un resentimiento contra la jerarquía eclesial católica, pero también una necesidad de hacerse de recursos económicos que sostuvieran la guerra militar contra el Gobierno de Huerta. Así que el rencor no se hizo esperar y éste surgió en los generales y tropas constitucionalistas a raíz de la ayuda ofrecida por el clero para derrocar el gobierno legítimo de Francisco I. Madero y la necesidad de obtener los recursos económicos que la Iglesia católica poseía en esos años.

Durante la batalla militar entre el ejército federal y el constitucionalista un gran número de arzobispos y obispos del país, tuvieron que abandonar el país y exiliarse en los Estados Unidos. Uno de ellos fue Mora y del Río, quien meses antes de la caída de Victoriano Huerta, en mayo de 1914, salió de México y no regresaría al país hasta 1919, ya con la Constitución promulgada y con Venustiano Carranza como presidente. De hecho, la Arquidiócesis de México tuvo que cambiar de líder según el general que se apoderaba de la Ciudad de México. En total fueron tres prelados quienes ostentaron el poder de la arquidiócesis más importante del país mientras duró la lucha armada.

Al salir, Mora y del Río le otorgó el poder a Samuel Argüelles, su incondicional, para así gobernar desde el exilio. Sin embargo, tan pronto las tropas de Carranza llegaron a las afueras de la capital, Argüelles entró en pánico y no dudó en entregar el mando a Antonio

de Jesús Paredes, canónigo lectoral de la Catedral Metropolitana. Paredes se había declarado públicamente "maderista"; incluso realizó solemnes funerales a Francisco I. Madero, motivo que enardeció al gobierno huertista. Ante la llegada de los carrancistas, realizó una campaña de miedo contra Argüelles, hasta que el encargado de Mora aceptó otorgar a Paredes el poder eclesial. El nuevo Vicario general hizo alarde de su amistad y del buen trato que Carranza le dio; pero de ninguna manera evitó que a la llegada de Álvaro Obregón fuera aprehendido junto con otros quince sacerdotes capitalinos y llevado a Veracruz. Mientras tanto, Pedro Benavides, otro incondicional del arzobispo Mora y del Río, tomó el poder eclesiástico; no obstante sólo lo logró mantener hasta que Antonio J. Paredes cobró su libertad y volvió al mismo truco de presumir su amistad con Carranza, de haber negociado con Luis Cabrera las relaciones Iglesia y Estado, también, al igual que con Argüelles, le infundió miedo a Benavides sobre lo que le ocurriría si los carrancistas no lo encontraban a él, Paredes, como líder de la Iglesia católica en la Ciudad de México (Villanueva Hernández, 2018).

Lo cierto es que durante el tiempo que Antonio J. Paredes estuvo al frente de la Arquidiócesis de México, las amenazas al clero, la toma de templos, las confiscaciones de objetos y arte sacro de las iglesias continuaron. Además, el Vicario general siempre mostró una actitud de sumisión al poder político que, definitivamente, no era una relación de cooperación entre ambas instituciones como él tanto lo presumía. Incluso, una parte del clero capitalino, siempre puso en tela de juicio su ascenso al poder eclesial. Difundieron panfletos en las calles de la capital y lo acusaron de usurpador ante el presidente provisional Eulalio Gutiérrez (Villanueva Hernández, 2018).

Ante esta situación de pugna interna en la Arquidiócesis de México y el vacío de sus titulares en un buen número de diócesis y obis-

pados del país, llegó el 5 de febrero de 1917: La nueva Constitución Política fue promulgada en Querétaro y el carácter anticlerical de sus creadores, o, mejor dicho, del grupo triunfador en la Revolución, los constitucionalistas, quedó plasmado en los artículos tercero, 24 y 130, principalmente. La respuesta no se hizo esperar. El 24 de febrero la élite eclesial católica elaboró e hizo pública su protesta.

Cabe hacer una aclaración: El análisis de cómo la Iglesia católica enfrentó a dichos artículos constitucionales y la posterior marcha atrás del gobierno de Venustiano Carranza, al proponer —en 1918 y 1919— una iniciativa de reforma en materia religiosa, son tema para otra ocasión en la que se pueda contar con un análisis con mayor perspectiva jurídica. Dicho lo anterior, fijemos nuestra atención en cómo la jerarquía eclesiástica opta por asumir una postura pasiva, de no confrontación con el Estado; cómo decide rechazar con tibieza la Constitución, pero llama a sus sacerdotes y fieles a obedecer la ley, y a las autoridades civiles a dedicarse a su ministerio; también a "aceptar el sacrificio" de los tiempos que se vivían en México.

La propuesta de Leopoldo Ruiz y Flores

Antes de comentar algunos puntos de la protesta conjunta del Episcopado Mexicano, se hace énfasis en dos documentos elaborados por el arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores, porque la influencia de este último, siempre conciliador y dispuesto a no enfrentar directamente al Estado, aconsejaba un tono suave y apostaba a que, con el correr del tiempo, las autoridades civiles no aplicaran de manera tajante las disposiciones anticlericales contenidas en los artículos constitucionales en materia religiosa. Es decir, Leopoldo Ruiz y Flores pensaba que una vez constituido el nuevo Estado se volvería

a los tiempos porfirianos de conciliación y simulación de la ley en las relaciones Estado-Iglesia.

El 16 de febrero de 1917, once días después de la promulgación de la Constitución Política, y ocho días antes del pronunciamiento oficial de la élite eclesiástica, Ruiz y Flores le escribe a Mora y del Río y le revela su pensamiento: "Es posible que una política inspirada en la necesidad de evitar más divisiones posponga, suavice o limite lo muy violento, y haga menos doloroso el cumplimiento de la ley, a ello contribuye y lo facilita la falta de Ley Reglamentaria" (Ruiz y Flores, 1917a).

Es decir, el arzobispo de Morelia estaba convencido de que el gobierno de Venustiano Carranza tenía más problemas que, por ejemplo, enfrentar a la Iglesia; que, en aras de la paz en el país, de encontrar la unidad y poner fin a la violencia, el Estado no hostigaría a la Iglesia. Sin embargo, Ruiz y Flores reconoció que el "reino del terror" no se había ido del todo, que en algunos revolucionarios aún quedaba el resentimiento y el odio que distinguió a las huestes de Carranza desde 1913. Y finalmente afirmó a Mora y del Río que "No constituye la Constitución la principal dificultad, sino constituir un *modus vivendi* independiente de la ley, buena o mala" (Ruiz y Flores, 1917a). En otras palabras, restablecer con el nuevo Estado la política de tolerancia.

Ruiz y Flores también es de la idea de que, aunque los revolucionarios ya habían tomado el poder y estaban constituidos como un gobierno legítimo, el arzobispo pensaba que su anticlericalismo no se había ido del todo:

> Hay que tener presente que la Revolución no ha agotado aún la fuerza inicial que la proyectó fuera de la vía que había emprendido para derrocar la Dictadura y mejorar la condición de los me-

> nesterosos: Tenemos todavía odio, violencia, opresión, rapiña, muerte y destrucción para algún tiempo, y, por consiguiente, no podemos fiar al tiempo ni a la conversión de los bárbaros, la fe, la Iglesia, la sociedad y la familia (Ruiz y Flores, 1917a).

Sin embargo, el arzobispo de Michoacán desechó la idea de la violencia, el empleo "de la fuerza para rechazar la fuerza"; su pensamiento fue más de la idea de que "la caridad cristiana recomienda evitarle nuevas y mayores penalidades aun a costa de algunos nuevos sacrificios". Recomendaba hacer todo lo posible, pero conservar el orden moral de la Iglesia. Lo cual resultaba una tarea no sencilla: "La dificultad consiste pues, en encontrar ese término prudente y firme dentro del cual podamos preservar la integridad de la fe, la dignidad de la Iglesia y la moralidad del pueblo, dejando para mejores tiempos, lo que, viniendo por añadidura, no constituye el pan cotidiano sin el que no podamos vivir" (Ruiz y Flores, 1917a).

La estrategia que propone el arzobispo es la urgencia de "pensar medios y métodos" y someterlos "a quien más puede", aunque no aclaraba quién o quiénes serían *los que más podían*; pero dice que así "resuelta la dificultad" a la Iglesia le corresponde "obrar unidos, sin discrepancia, sin aplazamientos y sin vacilaciones". Luego hizo un recuento de las dificultades por las que atravesó la Iglesia católica en México y cómo las resolvió: "En 1861, se salvó [del anticlericalismo del Estado] gracias a la inestabilidad de sus enemigos en el poder; y en 1873 a raíz de la hábil dirección que le fue dada. Sin embargo, para Ruiz y Flores había algo más importante que hacer ante el Estado, como decir que "es fundamentalmente necesario convencer antes al mundo de que la Iglesia mexicana no aspiró en 1913, ni aspiraba ahora al poder temporal". Incluso, para terminar su carta sostiene: "No constituye la Constitución la principal dificul-

tad, sino constituir un *modus vivendi* independiente de la ley, buena o mala" (Ruiz y Flores, 1917a).

En un segundo documento el Arzobispo de Michoacán, todavía antes de la declaración conjunta de la jerarquía católica contra la Constitución, le sugería a sus hermanos manifestarse para:

> Parece que deberíamos protestar contra la nueva constitución en todo lo que es contraria a los derechos de los católicos y de la misma Iglesia:
> **1)** Para salvar los principios y cumplir con el deber de instruir a los fieles como es el caso.
> **2)** Para evitar que caigan en error muchos que aún dóciles oirán la voz de los obispos.
> **3)** Para evitar el escándalo de que tomarán nuestro silencio como una aprobación, o cuando menos por mudez miedos (Ruiz y Flores, 1917b).

Sin embargo, Ruiz y Flores encontraba más causas para no protestar o, por lo menos, no hacerlo de manera enérgica y mucho menos violenta:

> No protestar por:
> **1)** Porque los principios y la obligación de enseñar se salvan con la resistencia pasiva por medio de las obras; con la enseñanza en sermones, pláticas, difusión de libros, etc.; con la práctica de las verdades negadas por los enemigos, con la confesión de esas verdades cuando fuera necesario.
> **2)** Protestando, impediremos o cuando menos retardaremos el bien que aún podemos hacer a los fieles: Porque exacerbaremos a los revolucionarios, quienes, por una parte, impedirán

que volvamos a nuestras diócesis, y por otra, perseguirán a nuestros sacerdotes y quizá hasta los fieles; mientras que, si permanecemos en silencio, los sacerdotes que están allá pueden aún seguir trabajando, y nosotros podremos volver menos tarde a emprender como sea posible los trabajos.

3) Protestando, no sólo impediremos o retardaremos el bien que aún se puede hacer, sino que provocaremos que se den leyes peores sobre todos los asuntos que los revolucionarios tienen todavía pendientes de reglamentar.

4) Protestando, empeoraríamos la actual condición de los sacerdotes y aun de algunos fieles, con peligro de lamentar prevaricaciones.

5) Es de temerse que la protesta no encuentre eco en muchos fieles, ni tal vez en algunos sacerdotes; y que, por el contrario, la culpa del recrudecimiento en la persecución.

Son fundamentales estas dos cartas que Leopoldo Ruiz y Flores le escribe, primero al Arzobispo de México y cabeza de la jerarquía nacional, y luego a todo el Episcopado, pues después de analizarlas, podemos entender el tono mesurado con que el día 24 de febrero de 1917 se manifestó públicamente el clero mexicano ante la promulgación de la nueva Constitución mexicana (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

La protesta conjunta del Episcopado Mexicano

La jerarquía eclesial se pronunció públicamente con un extenso texto firmado por el arzobispo José Mora y del Río; Martín Tritschler y Córdoba, arzobispo de Yucatán; Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán; Francisco Plancarte y Navarrete, arzobispo de Linares (Monterrey); Francisco Mendoza y Herrera, arzobispo de Durango; Ignacio Valdespino Díaz, obispo de Aguascalientes; Francisco Uranga Sáenz, obispo de Sinaloa; Jesús María Echeverría y Aguirre, obispo de Sinaloa; Juan de Jesús Herrera y Piña, obispo de Tulancingo; Miguel María de la Mora y Mora, obispo de Zacatecas; Francisco de Paula Mendoza y Herrera, obispo de Campeche; Maximino Ruiz y Flores, obispo de Chiapas; y los vicarios Manuel Reynoso de Querétaro y Martín Portela, de Sonora. Fue redactado en la ciudad de Chicago y se hizo público el 24 de febrero de 1917, diecinueve días después de la promulgación de la nueva Carta Magna.

Al inicio del documento la jerarquía hacía alusión a los tiempos que habían vivido desde que los constitucionalistas asumieron el poder en 1914: "Después de haber sufrido por tres años las angustias consiguientes a los males gravísimos que la peste, el hambre, la guerra y la persecución religiosa han llevado a los fieles de nuestras diócesis, una pena más grave ha venido a empeorar nuestra amarga situación" (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

Los firmantes se referían a la Constitución, luego afirmaban que durante esta "amarga situación" la Iglesia católica consideraba que los revolucionarios cumplirían su promesa de darle al país libertad religiosa.

> Esperábamos que la profunda e heroica paciencia con que nuestros sacerdotes y nuestro pueblo han sufrido tamaños males, calmaría las pasiones irritadas y haría que, escuchándose los dictados de la razón, de la justicia y de la conveniencia pública se reconociera al fin la libertad religiosa, como los revolucionarios lo habían ofrecido solemnemente a la nación mexicana y a los gobiernos extranjeros (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

De hecho, la nueva Constitución sí otorgaba la libertad de creencias; en eso habían cumplido los revolucionarios. Posiblemente, a lo que se referían los arzobispos y obispos mexicanos es que no consideraban que les fuera arrebatada la educación, que no se les concediera personalidad jurídica y que, entre otras cosas, se declararan los templos y sus bienes propiedad de la nación. Esto último, para los jerarcas católicos, pese a "la digna conducta de nuestros fieles" y "nuestra actitud tranquila y pacífica", con la promulgación de la nueva Carta, la situación de la Iglesia es "elevada a estado de persecución religiosa sancionándola definitivamente". En seguida, confiesan su estado de ánimo:

> Ese código hiere los derechos sacratísimos de la Iglesia católica, de la sociedad mexicana y los individuales de los cristianos; proclama principios contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, lo cual forma el tesoro de la iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad; y arranca de cuajo los pocos derechos que la constitución de 1857 –admitida en sus principios esenciales, como ley fundamental, de todos los mexicanos– reconoce a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos. ¿Cómo

> callar ante este despojo, nosotros que por la dignidad episcopal somos los representantes de la Iglesia católica en México y estamos reconocidos por ese carácter por la ley constitucional de 1857? Y por otra parte ¿Cómo protestar, cómo disentir siquiera, si nuestra pacífica voz puede servir de nuevo pretexto para que se nos tache otra vez de conspirar contra la paz, y se exacerbe así la persecución? (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

Sin embargo, pese a que dicen que no saben cómo protestar para no acrecentar la persecución del Estado a la Iglesia, el documento pone en tela de juicio la validez de la nueva Constitución porque esta fue acordada y publicada "por un grupo de políticos, sin sujetarse a las condiciones indispensables que, so pena de nulidad, marca la Constitución de 1857 para su reforma". Pero, además, afirmaban que hubo grupos políticos excluidos, con lo cual "fue desatendida la voluntad de la Nación" y que nadie sabe con qué autoridad fue abolida la Constitución vigente (1857). Aseguran también que no querían inmiscuirse en cuestiones políticas; se limitarían a "protestar contra el atentado enérgica y decorosamente, pero no sin que precedan a nuestra protesta las siguientes formales declaraciones:

1) Que conformes con las doctrinas de los romanos pontífices especialmente la contenida en la Encíclica Quad Apostolici Mynuris, y movidos también por el patriotismo, nos hallamos muy lejos de aprobar la rebelión armada contra la autoridad constituida, sin que esta sumisión pasiva a cualquier gobierno signifique aprobación o aceptación intelectual y voluntaria a las leyes antirreligiosas o de otro modo injustas que de el ema-

> naren, sin que por ella se pretenda que los católicos, nuestros fieles, deban privarse del derecho que les asiste como ciudadanos, para trabajar legal y pacíficamente por borrar de las leyes patrias, cuanto lastime su conciencia y su derecho (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

La segunda declaración es la siguiente:

> **2)** Que en este nuestro proceder, no nos mueve ni el más ligero deseo de venganza, ni siquiera el natural empeño de procurar el bienestar temporal nuestro y de nuestro Clero (que, para conseguirlo, más nos valdría transigir o callar), sino que tenemos por único móvil, cumplir con el deber que nos impone la defensa de los derechos de la Iglesia y de la libertad religiosa (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

A pesar de la molestia padecida por la promulgación de la Constitución, sus dos declaraciones son de desaprobar una rebelión contra el Estado; aunque, como ellos mismos especifican, no quiere decir sumisión o aceptación de las leyes y que no vayan a protestar, pero siempre por la vía legal; esto es una actitud bastante equilibrada y pertinente, más si tomamos en cuenta lo ya visto y que ellos mismos señalan en la carta pública, sobre la persecución religiosa que sufrió la Iglesia católica desde 1914 y que, efectivamente, fue elevada a ley con la nueva Constitución. Es más, el documento continúa confesando su temor porque esta protesta ocasionara "mayor recrudencia (sic)" de la persecución religiosa y afirmaban que de no escuchar este llamamiento se "volverá a los tiempos de paciencia y

de martirio". Luego, volvían a denunciar los atropellos que han sufrido en los últimos años:

> Los atropellos cometidos sistemáticamente por los revolucionarios contra la Iglesia católica, sus templos, sus ministros, sus instituciones aun las de enseñanza y simple beneficencia, algunos meses después de iniciada la revolución de 1913 y continuados hasta hoy, manifiestan sin que quede lugar a duda, que aquel movimiento, simplemente político en su principio, pronto se truncó antirreligioso por más que sus directores, para negarle tal ignominioso carácter, hayan apelado a los múltiples explicaciones cuya misma variedad revela su mentira (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

Luego hacen su defensa sobre lo que el Ejército Constitucionalista creía y estaba convencido de la participación de la jerarquía eclesial en el derrocamiento de Francisco I. Madero:

> Ya decían que los obispos y los sacerdotes habíamos prestado ayuda para derrocar al gobierno nacional establecido en 1911; que ya habíamos sido cómplices del que se estableció en 1913; ora aseguran que pretendemos apoderarnos del gobierno de la República y matar para siempre la libertad; ora que unidos al poder público que rigió por largos años en la época de la paz, confabulábamos con las clases acomodadas de la sociedad, tiranizábamos a los proletariados. No se omitían falsedades para explicar los sacrilegios: Se acusaba al Clero de todo género de vicios: Se daba por cierto haberse hallado en los templos depósitos de armas; afirmándose que había sacerdotes y aún obispos

> dirigiendo los combates en las filas reaccionarias; se negaban luego los atropellos cometidos por la revolución y se confesaban después, pero atribuyéndolos al ardor de los combatientes al entrar a sangre y fuego a ciudades, como si no fuera patente que los ordenaban los jefes y los cometían los soldados aun en aquellas (la mayor parte de las tomadas) que se habían entregado inertes y temerosas (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

La claridad con que los jerarcas católicos describían la persecución y sus motivos, dejaban de manifiesto dos cosas: Las atrocidades del Ejército Constitucionalista contra la Iglesia Católica y la participación de algunos miembros de esta última en apoyar primero a Madero, en 1911, luego cambiar de bando para unirse al de Victoriano Huerta, en concreto la Arquidiócesis de México. Asimismo, es innegable la participación de algunos jerarcas con los grupos reaccionarios que pretendían recuperar el poder con el liderazgo de Félix Díaz.

Es decir, en este documento y con la protesta pública, la jerarquía eclesiástica pretende pasar como una falacia su implicación en los sucesos históricos de 1911 a 1914. En lo que sí atina, es en hacer notar que fueron víctimas, con y sin razón, de atropellos por parte de algunas fuerzas del Ejército Constitucionalista de Venustiano Carranza. Finalmente, el documento contiene además un análisis de cómo y por qué los artículos constitucionales tercero, quinto, 24, 27, 31 y 130 perjudicaban a la Iglesia católica. La protesta de la jerarquía culmina con la siguiente frase: "Protestamos como jefes de la Iglesia católica en nuestra patria, así ante la Nación mexicana, como ante los pueblos civilizados de la tierra" (Protesta colectiva del Episcopado Mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, 1917).

Como observamos en la protesta episcopal ante la promulgación de la Constitución Política de 1917, a los miembros de la élite eclesial les queda claro que su participación en los hechos de 1911, el derrocamiento de Porfirio Díaz y ascenso al poder de Francisco I. Madero, así como lo ocurrido en 1913 con el golpe de Estado del general Huerta, fueron los motivos que habían desatado la persecución de las tropas constitucionalistas bajo el mando de Carranza. La participación del clero en estos dos acontecimientos es negada por la historiografía católica, pero ya revelada, en algunos casos tímidamente, por algunos historiadores sin filiación católica. Pero incluso en el Fondo José Mora del Archivo Histórico del Arzobispado de México, hay varios documentos que involucran a José Mora con Victoriano Huerta en esos años de zozobra, documentos del mismo arzobispo, del propio general golpista y hasta del Delegado Apostólico Tomás Boggiani, aunque no lo hacen de manera abierta (Villanueva Hernández, 2018).

Dejemos por un momento la exposición y el análisis de las fuentes de primera mano, para detenernos un poco en observar las conclusiones a la que varios historiadores han hecho sobre la situación de la Iglesia católica tras la promulgación de la Constitución de 1917. Jean Meyer no duda en señalar que la situación de la Iglesia católica mexicana sufrió un retroceso que se traducía en una sumisión no vista desde los tiempos de la Colonia:

> La Iglesia, de hecho, se encontraba de nuevo en la situación jurídica que había tenido antes de la Independencia. El Estado mexicano había logrado al cabo de un siglo recobrar en provecho propio el Real Patronato que ejercían los reyes de España, no dejando libre a la Iglesia más que para el dominio de la doctrina y la devoción privada (Meyer, 2012).

Vista desde el marco legal, lo que anunciaban los artículos constitucionales en materia religiosa, la aseveración de Meyer es correcta. Sin embargo, lo más preocupante para la Iglesia católica quizá no era tanto lo que dictaban las leyes –había sobrevivido y según el propio Meyer recuperado a finales del siglo XIX pese a las Leyes de Reforma–, sino la intención y el convencimiento del Estado de aplicarlas y cumplirlas, como de hecho lo hizo en los dos primeros años de Carranza en el poder.

Al respecto, José Miguel Romero de Solís, historiador de tendencia católica, afirma que la Constitución de 1917 lo que en verdad estaba engendrando era un sistema dictatorial encabezado por la figura presidencial. Así lo explica:

> Se estableció una dictadura constitucional: El ejecutivo federal controlaría todos los recursos de la nación, que debía alzarse de las ruinas, tanto económicas como políticas y morales. El presidente marcaría la pauta, señalaría los objetivos, propondría los medios para motivar a la ciudadanía, indicaría los patrones de conducta. Era necesario reducir al silencio y a la apatía política todo tipo de disidencia y a quienquiera que pusiese en aprietos esta concepción totalitaria del Estado (Romero de Solís, 2006).

Romero de Solís asevera que el Estado observaba a la Iglesia católica como "su enemigo inmediato" y que "había que demolerlo" (Romero de Solís, 2006). Si consideramos la tesis de Savarino de que el anticlericalismo político de esos momentos obedecía a una cuestión económica, Romero de Solís tiene razón. Sin embargo, el Estado posrevolucionario no sólo codiciaba el poder económico de la Iglesia católica, también su organización, su estructura bien definida y, por supuesto y definitivamente, deseaba su influencia en la

población mexicana. Con lo anterior, la Iglesia fue vista como una "enemiga" del nuevo Estado y éste, por tanto, buscaba "demolerla".

Edgar Danés Rojas está convencido que los constituyentes de Querétaro tenían en su mente destruir la fe católica: La jerarquía eclesiástica entendió como una agresión a sus derechos y a las libertades religiosas de los fieles, que se proponía destruir a la fe católica en el país, y en realidad ése había sido el propósito de los constituyentes (Danés Rojas, 2008). Aunque exonera a Carranza de la radicalización de los artículos anticlericales en materia religiosa de la nueva constitución, no así a los congresistas, quienes, a los ojos del exjefe del Ejército constitucionalista, legislaron parcialmente en contra de la Iglesia católica: Carranza conocía esos propósitos, por eso estaba convencido de que el tema religioso en la Constitución se había tratado con fanatismo colosal e intempestivo, afirma el historiador (Danés Rojas, 2008).

Por su parte, Gabriela Aguirre Cristiani también confirma los puntos de vista ya estudiados, además de observar la repercusión de la Constitución de 1917 hacia adentro de la Iglesia católica. Nos ofrece un repaso de las consecuencias y del nuevo estatus tras la promulgación constitucional de Querétaro:

> Desde el punto de vista religioso, el texto constitucional cumplió con las expectativas que los revolucionarios se habían trazado: Acabar con el poder de la Iglesia. Por principio de cuentas se restableció la educación laica (Artículo tercero); se prohibieron los votos monásticos y las órdenes religiosas (Artículo quinto); se negó a la Iglesia el derecho a poseer, adquirir o administrar propiedades así como a ocuparse de establecimientos de beneficencia; todos los lugares de culto fueron considerados propiedad de la nación (Artículo 27); quedó prohibido el culto externo

(Artículo 24); se negó el derecho a los ministros de las religiones tener injerencia en asuntos políticos y se desconoció personalidad alguna a la Iglesia. Y, por último, se limitó el número de sacerdotes y se estableció que sólo los mexicanos podrían ejercer el ministerio (Artículo 130) (Aguirre Cristiani, 2008).

Mora y del Río pide aceptar el sacrificio

Después de la protesta conjunta de la élite eclesial vinieron otras de carácter individual y otras donde se comenzaron a formar grupos: Unos más radicales y otros más mensurados. Por ejemplo, en la Arquidiócesis de México, el arzobispo José Mora y del Río esperaría hasta abril para dirigirse a los sacerdotes que conformaban la Arquidiócesis que él administraba; sobre las segundas, de los grupos de postura distinta, las abordaremos más adelante. Por ahora nos ocuparemos sobre lo que Mora les escribió a sus sacerdotes subordinados.

En el exilio, en primer lugar, les asegura que, aunque fuera del país no se ha apartado de ellos y sabe lo que padecen con el nuevo Estado. Les pide unidad, oración y que acepten el sacrificio de los tiempos que vive; pero sobre todo les pide que se dediquen a sus quehaceres religiosos, que asuman en todo lo que significa su profesión y su vocación sacerdotal (Mora y del Río, 1917).

El exhorto de José Mora (1917) a sus prelados comienza con la afirmación de que "Ni por un momento me he apartado de vosotros, Venerables Hermanos, nuestro atribulado espíritu; hemos sufrido vuestras zozobras, vuestras humillaciones, vuestros dolores, y nos hemos consolado con vuestra admirable paciencia". Después de mostrar esa empatía a sus desventuras, aunque él lleva tres años

fuera del país, coloca al clero capitalino en una posición de víctimas de la autoridad civil:

> Por ahora ¿quién hay más humillado, befado, escarnecido y maldecido, que nosotros? Para nosotros la imputación de todo vicio, de todo delito, de todo crimen; para nosotros el destierro, la cárcel, la expropiación, la privación de los derechos, el espionaje, los tribunales especiales, todo, en fin, lo que es duro y odioso, porque se nos ha considerado indignos de vivir, y sólo se nos tolera, mientras no se puede dar la muerte sin peligro (Mora y del Río, 1917).

Les pedía la aceptación del sacrificio, incluso hasta la muerte, porque ellos, los sacerdotes, les asegura "desde la eternidad fuimos amados con predilección por el Hijo de Dios y escogidos por Él para que diéramos fruto abundante y perdurable". Apela a su vocación sacerdotal: "Él nos impuso también el precepto mismo que lo constituyó sacerdote, de amar a Dios y amar a nuestros hermanos hasta morir por ellos" (Mora y del Río, 1917). Luego apela a la unidad que deben mostrar a Jesucristo, ante los peligros que corren ante la persecución:

> Sólo unidos a Él, podemos pasar sin temor de perdernos, el mar embravecido de la persecución que también para nosotros tiene los peligros que, para los cristianos todos, anunciaba Nuestro Señor Jesucristo cuando decía que, en tales circunstancias, muchos sufrirían escándalo y por abundar la malicia, se enfriaría la caridad en no pocos (Mora y del Río, 1917).

Los arenga, una vez más, utilizando el recurso discursivo de la vocación sacerdotal con la que cada uno debe sobrellevar los tiem-

pos que se viven en México para la religión católica y sus ministros: "Urge vivir intensamente la vida sacerdotal cuyo germen fue depositado en nuestra alma por el Espíritu Santo en nuestra ordenación sacerdotal; y para cuyo desarrollo tenemos de sobra en los mismo deberes y ocupaciones de nuestra santa profesión". Incluso, comparaba el sacrificio que vivían con el que pasó Jesucristo "Porque ahora sí, en verdad, sois como Él, sacerdotes y víctimas por el honor de su nombre, que cualesquiera hayan sido las humanas miserias, podéis unir a sus sufrimientos los vuestros, a sus humillaciones, las vuestras y decirle con humildad, agradecimiento y confianza".

Enseguida, Mora y del Río, en una alusión por demás característica de la religión católica, les pide amar a sus enemigos, orar y soportar todo lo malo que puedan sus perseguidores infligirles:

> Necesitas amar a vuestros hermanos hasta morir por ellos, hasta perdonar y amar a los que de muerte os persiguen, necesitáis adquirir todo valor y fortaleza, tal espíritu de piedad y oración, tanta dulzura y suavidad, que podéis derramar fuerza y piedad y consuelo y resignación sobre los desdichados que os rodean; y todo esto y más brotará de la unión con Cristo en el incruento sacrificio del Altar (Mora y del Río, 1917).

El arzobispo dice a los sacerdotes de la Arquidiócesis que el clero católico se encuentra unido porque "los intentos satánicos para procurar un cisma se han frustrado" y que no hay divisiones que lamentar. Sin embargo, insiste en que en la situación en que viven los clérigos la unidad es lo más aconsejable:

> Por ser esta la hora de las tinieblas, la caridad que os une entre vosotros mismos, debe ser más perfecta, no sólo quitando toda

> división, sino estrechándonos tan íntimamente que la conformidad de pareceres, la concordia, el mutuo obsequio y benevolencia y por servicios recíprocos, forméis verdaderamente un solo cuerpo (Mora y del Río, 1917).

Afirmaba Mora y del Río que esa unión multiplicaría su fuerza, como la "de un ejército en orden de batalla", lo que evitaría el objetivo de sus enemigos: Disociarlos. Les aseguraba que la unión está en Cristo y que ninguna ley, "escrita o natural" podría con la cohesión que existía en la jerarquía eclesiástica. Y les aseguraba: "Ya sea separados por los obstáculos que se nos pongan; ya sea dispersos por donde nos arrojen los vientos de la tempestad; ya sea viviendo donde y como podamos, seguiremos siendo un cuerpo con tan sólo un espíritu, y en nuestra unidad, será Dios glorificado" (Mora y del Río, 1917).

Dicho lo anterior, el arzobispo José Mora y del Río les pedía a los sacerdotes de la Arquidiócesis tajantemente que "os dedicaréis exclusivamente a la acción religiosa". Les aseguraba que ya la jerarquía había protestado por la situación en que la Iglesia quedaba con respecto a la nueva Constitución y que con "esto basta". Que están en manos de Dios y que éste proveerá a todos "si no ponemos obstáculos a sus designios" y además "cooperamos con su santísima voluntad". Mora se mostraba convencido que de Dios "ha de venir la salvación de su grey". Les pedía además que no temieran a la persecución ni la provocaran; sino que cumplieran con su obligación "aunque por ello seamos perseguidos".

Es de llamar la atención el discurso pastoral y nada bélico o bullicioso de Mora y del Río. Es el mismo tono que empleó la jerarquía católica en su carta colectiva tras la promulgación de la Constitución Política. Después de analizar los dos documentos queda claro que la táctica de la jerarquía eclesiástica era no confrontar al Estado, sí

mostrar su descontento, pero no entrar en conflicto con él. Aseguran que hay una persecución religiosa, desacreditan a quienes elaboraron la nueva Carta Magna; sin embargo, niegan sentimientos de venganza o resentimiento y pedían a los fieles obediencia y rezos. Ahora, como acabamos de ver, el arzobispo de México pedía a sus sacerdotes soportar el sacrificio, amar a sus enemigos y dedicarse exclusivamente a sus labores religiosas. Es probable que la postura tomada en forma colectiva, después haya sido transmitida de manera particular por cada arzobispo y obispo.

El discurso, las frases y las palabras de Mora y del Río lo reivindican como el guía espiritual de la Arquidiócesis de México. Se trata de los pocos documentos escritos por él durante su gestión al frente de la arquidiócesis más importante del país, o sea, desde 1909; es más extraordinario porque no lo hizo en tiempos de la caída de Porfirio Díaz, que tan buenos dividendos le dio a la Iglesia católica; no lo hizo en el ascenso y caída de Francisco I. Madero y, mucho menos lo hizo cuando en 1914 tuvo que huir del país por su participación en el régimen de Victoriano Huerta.

El arzobispo utilizaba un discurso desconocido en él: Apelaba a la vocación sacerdotal, pedía unidad con Dios, los exhortaba a soportar el sacrificio, a ofrecer la otra mejilla a su enemigo y olvidarse de la política para concentrarse exclusivamente en sus obligaciones religiosas. Incluso, para despedirse de sus sacerdotes, Mora y del Río les pedía que cuidaran de los pobres y de los niños "preferidos unos y otros del Corazón de Nuestro Señor Jesucristo".

Con los sucesos posteriores tendríamos que decir que la estrategia falló. El Estado continuó con su anticlericalismo financiero y xenofóbico. En la Ciudad de México, por ejemplo, comenzó a nacionalizar templos católicos para convertirlos en edificios públicos del nuevo gobierno. La iglesia de Santa Teresa en la calle del Licenciado

Verdad, ocupó los talleres del *Diario Oficial* y hubo un proyecto para hacerla Panteón Nacional. La Iglesia de Corpus Cristi en avenida Juárez fue donada a la Universidad Nacional para hacerla sala de exposiciones de arte; la iglesia de San Juan de Dios en Tacubaya fue convertida en taller de los uniformes militares; el ex convento de Tepoztlán fue convertido en museo. Además, se realizaron inventarios de objetos en los templos y en la iglesia de La Profesa, en Madero e Isabel La Católica, encontraron barras de plata.

Por si fuera poco, la Secretaría de Hacienda mandó inspectores a todo el país para levantar inventarios de los objetos en las iglesias y calcular el capital; su intención era recaudar cincuenta millones de pesos, pero se dieron cuenta que tan sólo en los estados de Michoacán y Jalisco era diez veces más esa cantidad. Mientras que la Secretaría de Gobernación nacionalizó no sólo los templos, sino además las propiedades que ellos, el Estado, creían que eran del clero pero que estaban en manos de terceras personas. En cuanto a los sacerdotes no nacidos en México fueron invitados a dedicarse a otra profesión o de plano a irse del país.

Conclusión

La estrategia de Leopoldo Ruiz y Flores de no protestar enérgicamente ante la nueva Constitución no funcionó; por el contrario, desató una persecución legal del Estado a la Iglesia católica, a sus ministros, a sus bienes y a sus templos. Todo lo anterior, sin que la jerarquía eclesiástica, la mayoría exiliada, hiciera algo más que quejarse de la situación. El Estado, ley en mano, y su anticlericalismo, arremetió contra ella desde que se instauró el gobierno de Venustiano Carranza.

Ya no fue con la violencia de 1913 a 1917, sino con procedimientos legales, mientras la jerarquía observaba a lo lejos, fuera del país; los arzobispos y los obispos fueron reducidos a simples espectadores. El arzobispo de Michoacán, como vimos en sus dos cartas, hizo una lectura equívoca de la situación. Consideró que si el Estado notaba a una jerarquía –disgustada, es cierto, pero dispuesta a cooperar–, que no promocionaría la confrontación, podía resultar en un entendimiento entre ambas instituciones de coexistencia pacífica y de respeto mutuo. Definitivamente, el gobierno carrancista tenía otra visión.

La protesta oficial del Episcopado, siguiendo los lineamientos de Ruiz y Flores, de no confrontación, resultó un intento fallido para la Iglesia católica. La jerarquía eclesial no comprendió que en 1913 el grupo carrancista y los que se le fueron sumando poco a poco, tenía dos enemigos a quien vencer: Al huertismo por el asesinato de Francisco I Madero y la usurpación del poder, y a la Iglesia católica por el apoyo dado a los golpistas. El primero, a Victoriano Huerta, lo venció con las armas; al segundo, la Iglesia católica, lo sometería terminado la lucha armada con nuevas leyes. Esto último fue lo que no comprendió el arzobispo Ruiz y Flores: El haber apoyado a Huerta como un intento de reinstaurar el porfiriato, les sería cobrado por los constitucionalistas tan pronto ellos mismos se establecieran como el nuevo Estado mexicano.

De igual manera, la protesta colectiva del Episcopado mexicano, como analizamos antes, se centró más en convencer a sus opositores que el clero era leal, patriota, que no pensaban en derrocar al nuevo gobierno y que mucho menos tuvieron alguna participación en los sucesos de febrero de 1913 en la Ciudad de México. Se empeñaron tanto en lo anterior, que se olvidaron de justificar y exponer con mayor vehemencia y convicción por qué el Estado y la Iglesia te-

nían que coexistir de manera independiente. Con sus justificaciones sólo lograron que los siguieran viendo como enemigos.

Finalmente, en el caso concreto de la Arquidiócesis de México, el arzobispo José Mora y del Río en el documento que presentamos, muestra una postura de resignación. Gira instrucciones a sus sacerdotes y párrocos para que asimilen la situación, lo confronten con sacrifico y, también, insta a obedecer a las autoridades establecidas. Mora y del Río desde el exilio aguardaba tiempos mejores; lo acompañaba el resto de la jerarquía. El gobierno carrancista aprovechó la nula resistencia de la jerarquía eclesial, nacionalizó bienes eclesiásticos, se apoderó de templos, hostigó y expulsó sacerdotes. Tenían una constitución con artículos anticlericales que, definitivamente, el clero no supo combatir en el momento de su promulgación.

Fuentes de información

Bibliografía

Aguirre Cristiani, G. (2008). *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social 1913-1924*. México: Editorial Instituto Mexicano de la doctrina social cristiana, IMDOSOC.

Danés Rojas, E. (2008). *Noticias del Edén. La Iglesia católica y la Constitución mexicana*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Meyer, J. (2012). *La Cristiada 2, El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. México: Editorial Siglo XXI.

Mora y Del Río, J. (1917). *Carta del arzobispo de México José Mora y del Río a los sacerdotes de la Arquidiócesis de México* [Carta]. México: Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo José Mora.

Protesta colectiva del episcopado mexicano ante la promulgación de la Constitución Política de 1917 [Encuadernado] (1917). México: Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo José Mora.

Romero De Solís, J. M. (2006). *El Aguijón del Espíritu. Historia Contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. México: Editorial Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, IMDOSOC.

Ruiz y Flores, L. (1917a). *Carta del arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores al arzobispo de México José Mora y del Río y al obispo de Yucatán Martín Tritschler* [Carta]. México: Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo José Mora.

_____ (1917b). *Carta del arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores al resto de la jerarquía eclesiástica* [Carta]. México: Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo José Mora.

Savarino, F. y A. Mutolo (2008). *El anticlericalismo en México.* México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Villa Lever, L. (1988). *Los libros de texto gratuitos. La disputa por la educación en México.* México: Universidad de Guadalajara.

Villanueva Hernández, V. (2018). *La supervivencia de la Arquidiócesis de México: desde la persecución del Ejército Constitucionalista al gobierno de Venustiano Carranza (1913-1920)* (Tesis para obtener el título de maestro en Ciencias Antropológicas). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Martirio, justicia formal y justicia sustantiva en el discurso de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa: Una interpretación a partir de la muerte de Miguel Agustín Pro, 1927-1929[1]

Marisol López Menéndez[2]

Introducción

Uno de los principios básicos de la narrativa que compone el martirio clásico es la existencia de un sistema legal; éste encuentra culpable al presunto mártir y lo condena a muerte. Por lo tanto, el martirio implica un choque entre dos órdenes morales que se encuentran en desacuerdo entre sí. Implica también la existencia de una estructura político-administrativa capaz de controlar la violencia en una sociedad y territorio dados y ejercerla selectivamente.

La primera de estas implicaciones no significa necesariamente que estos dos órdenes morales sean contradictorios. En muchos

1 La idea primaria de este artículo fue publicada como parte del libro *Miguel Pro. Martyrdom, Politics and Society in Twentieth-Century Mexico*, editado por Rowman & Littlefield en 2016. En los casos necesarios las traducciones son mías.

2 Profesora-investigadora del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

casos son similares, como en el caso de las "dos espadas", Iglesia y Estado. En realidad, lo que se encuentra en juego en el martirio no es tanto la identidad moral de ninguno de los dos grupos sociales enfrentados, sino sus fronteras e identidades políticas. A partir del discurso público de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR, 1925) en el contexto de la ejecución del sacerdote jesuita Miguel Agustín Pro Juárez (Zacatecas, 13 de enero de 1891-Ciudad de México, 1927), este capítulo explora la relación entre el mártir, la ley y la maquinaria legal-racional como la definiera Max Weber. El texto se centra en tres argumentos relacionados con las diferencias entre el martirio clásico y el moderno en su vínculo con la ley; con el choque entre la justicia formal y la sustantiva; y con el "giro" hacia los derechos humanos. El artículo utiliza diversas perspectivas sobre la muerte de Pro Juárez para discutir algunas de las paradojas del martirio moderno y la compleja relación que guarda este con la existencia de un aparato legal racional.

En *Moral Purity and Persecution in History* (2000) Barrington Moore Jr. argumentó que la ley y el orden jurídico han sido fuente de identidades sociales en las sociedades judeocristianas. Su análisis de los Diez Mandamientos distinguía entre un nuevo orden moral, donde el castigo significaba el ostracismo social, y un orden religioso tradicional que, de romperse, significaba la condena divina. La antigua ley hebrea era antitradicional y tenía el propósito de separar y distinguir al pueblo hebreo, lo que subrayaba su carácter distintivo a través de la ley (Moore, 2000, pp. 23-24). El uso de la violencia era, por lo tanto, una parte importante de los procesos de conformación de las identidades colectivas, ya que cada identidad grupal era susceptible de constituir una competencia hostil hacia otros grupos (Moore, 2000, p. 26). En este sentido, el cristianismo se hizo cargo de la antigua intolerancia hebrea y la institucionalizó. Por lo tanto, el

conflicto entre poderes (es decir, un conflicto político) cristalizó y adquirió una realidad performativa a través del protomartirio hebreo y del martirio cristiano, que aun en el siglo XXI se expresa cuestionando la legitimidad del orden legal al que se opone y da paso a una nueva identidad grupal.

De esta manera, el martirio fortalece los lazos de solidaridad en un grupo ya existente. Sin embargo, el fenómeno martirial moderno ha alterado ligeramente estos presupuestos, dando lugar a un discurso en el que el orden jurídico es considerado generalmente legítimo, mientras que el enfrentamiento con las autoridades hostiles surge de formas de ilegalidad (arbitrariedad) que en realidad socavan la legitimidad política del régimen en cuestión.

El texto está dividido en tres apartados que exploran distintas vertientes sobre el discurso de la LNDLR alrededor de la muerte de Pro Juárez.[3] Los apartados abordan la noción moderna de martirio, las diferenciaciones entre justicia formal y justicia sustantiva y la noción de victimización social y derechos.

La elaboración de este capítulo requirió de investigación en los archivos Miguel Palomar y Vizcarra, de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la colección Rius Facius del Archivo del Centro de Estudios de Historia de México CARSO, el Archivo Histórico del Instituto de Cultura de Aguascalientes (AHICA) y la colección de libros antiguos y raros de la Biblioteca Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México, el Archivo de la Compañía de Je-

3 Miguel Agustín Pro SJ fue acusado de participar en un fallido intento de asesinato contra Álvaro Obregón. Era militante de la LNDLR y fue detenido junto con dos de sus hermanos, Humberto y Roberto. Su ejecución se verificó en la Inspección de Policía del Distrito Federal, ubicada en lo que hoy son las instalaciones del antiguo edificio de la Lotería Nacional. Pro, su hermano Humberto, Luis Segura Vilchis y Juan Tirado Arias fueron fusilados el 23 de noviembre de 1927. El sacerdote fue declarado beato en 1988 y su causa se haya en proceso de canonización. El joven Roberto salvó la vida de último minuto.

sús en México (Ciudad de México) y el ramo Presidentes del Archivo General de la Nación.

El martirio moderno: La tiranía en el discurso de la LNDLR

Éste fue uno de los debates que miembros prominentes de la LNDLR sacaron a la palestra en torno a la ejecución de Miguel Pro. Desde muy pronto después de la muerte del jesuita, algunos de sus defensores seglares denunciaron la ausencia de salvaguardas legales adecuadas, especialmente aquellos que eran militantes de la LNDLR y de la Asociación Católica de las Juventudes Mexicanas (ACJM).

Ahora bien, en el caso de Pro no hubo juicio. A diferencia de José de León Toral, el aspirante a asesino del presidente electo Obregón en 1928, quien tuvo un juicio espectacular, los hombres ejecutados en 1927 no "corrieron con tanta suerte". El único documento oficial relacionado con el caso que parece haber sobrevivido es un informe policial que contiene las declaraciones de Luis Segura Vilchis, Juan Tirado, Humberto, Roberto y Miguel Pro, así como de todos los policías involucrados y algunos otros detenidos que fueron posteriormente puestos en libertad.

En el informe, Segura declaró haber preparado y ejecutado el intento de asesinato[4] y nombró a Tirado y a Nahum Lamberto Ruiz (herido y en el hospital en ese momento) como sus cómplices, lo que eliminaba a los hermanos Pro de cualquier participación en el asalto en sí, aunque era evidente que éstos tenían vínculos con la LNDLR y

4 Archivo Miguel Palomar y Vizcarra. Centro de Estudios sobre la Universidad. Universidad Nacional Autónoma de México, MPV / 62 / 1212-1257.

eran militantes de la ACJM. Segura reconoció también poseer siete mil cartuchos útiles y enviar municiones a la zona de combate del Ejército Cristero. El informe no aclara el paradero de las municiones y, aunque tanto Segura como muchos de los policías hablaron de ellos, el asunto no fue investigado más a fondo (al menos, no se dijo nada en el informe ni en la prensa). Humberto Pro reconoció pertenecer al ACJM y la LNDLR, pero negó haber participado en el ataque contra Obregón. Al igual que su hermano Miguel, explicó que cuando fueron hallados por la policía habían estado escondidos debido a que su apellido ya era bien conocido por las autoridades. No fue asunto menor que Humberto Pro había sido el dueño del automóvil Essex desde el cual se efectuó el ataque contra Obregón y su escolta en el parque del Castillo de Chapultepec.[5] La declaración de Miguel también explicaba los motivos de su escondite y su relación con el auto con matrícula 10101.

El vicepresidente de la LNDLR Miguel Palomar y Vizcarra deploró los hechos en un artículo sobre el tema: En referencia a una entrevista publicada en 1928 donde el general Roberto Cruz[6] reconoció que el presidente Calles había "afirmado" que los detenidos iban a ser ejecutados,[7] Palomar enmarcó sus muertes en un proceso de impunidad. Este es, de hecho, el inicio del discurso que años más tarde florecería con el movimiento de derechos humanos que llegó a ser tan relevante para los jesuitas en 1988.[8] Para Palomar, "... el principio de justicia se ha desvanecido en México. Policías, sin más

5 MPV / 62-1232.

6 Entonces Jefe de Policía del Distrito Federal, Cruz era cercano a Calles. Fue depuesto tras el asesinato de Obregón en 1928.

7 MPV / 63 / 488-2131.

8 No es gratuito que la Compañía haya fundado en ese año el Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez".

sanciones que la de Obregón y Calles, se han convertido en acusadores, jueces y verdugos".[9]

Un argumento similar fue presentado por otras fuentes católicas. En 1928, un autor anónimo escribió *An Outlaw of Christ*, un panfleto publicado en los Estados Unidos que obtuvo el *nihil obstat* y el *imprimatur* de la Arquidiócesis de Nueva York y el *imprimi potest* del Padre Provincial de los jesuitas. El panfleto describe la dura prueba que sufrió el Padre Pro como parte de un plan ideado por el Jefe de Policía Roberto Cruz, quien según la fuente estaba ansioso por poner sus manos sobre el joven jesuita. Por lo tanto, los cinco hombres fueron sometidos a una calumnia que comenzó sólo porque Pro era buscado por las autoridades mucho antes de que ocurriera el intento de asesinato contra Obregón. El evento les dio, afirma el autor, una razón para desencadenar una persecución contra el jesuita y sus compañeros.

En esta narración Pro era un conocido sacerdote que había escapado de la policía al menos en tres ocasiones anteriores (anónimo, 1928, p. 10), mientras que sus hermanos Humberto y Roberto eran activos militantes católicos que colaboraban para la ACJM y, por lo tanto, para la LNDLR. Segura Vilchis, por su parte, ocupaba un puesto importante en la LNDLR.[10] Entonces, en esta versión de la historia, la policía buscaba activamente a los tres hermanos y al propio Segura. Otras fuentes contemporáneas coinciden en la declarada militancia de los hermanos Pro y de Segura Vilchis, y algunos incluso la extienden a Juan Tirado (Barquín y Ruiz, 1967a).

9 MPV / 63 / 488-2131.

10 Efectivamente, Segura Vilchis había sido nombrado Jefe del Comité Especial y respondía sólo a la más alta jerarquía de la LNDLR.

El ataque contra Obregón fue —en opinión de Barquín y otros— un complot un poco torpe diseñado para justificar el arresto de activistas católicos. Y lo que sucedió después no tuvo nada que ver con la administración de justicia en un país civilizado: Sólo puso al descubierto los impulsos bárbaros del régimen.

Para este sector de católicos ilustrados, la muerte de los hermanos Pro fue un acto de tiranía. Un folleto titulado "¡Pueblo, conoce a tus verdugos!",[11] se refiere a los eventos de noviembre de 1927 denunciando la ausencia de un debido proceso y haciendo referencia también a las ejecuciones de los generales Serrano y Gómez en octubre de 1927, cuando la atroz masacre de Huitzilac.

Estos tres eventos se vincularon con frecuencia en un esfuerzo por mostrar la indiferencia del gobierno mexicano hacia la vida humana, la justicia y el estado de derecho. Para los católicos, el martirio operaba como un dispositivo de nivelación, trayendo un poco de equilibrio al régimen injusto e impío que no respetaba los derechos naturales.[12]

Estos argumentos respaldaban la mayoría de los reclamos católicos de la época. Por ejemplo, fueron presentados por la LNDLR en su documento fundacional,[13] donde ésta abogó por un tratamiento gubernamental equitativo para los católicos, es decir, reconocimiento y respeto por las corporaciones católicas (especialmente escuelas y sindicatos). La LNDLR lamentaba que el gobierno aplicara un doble rasero y violentara los arreglos jurídicos propios de los estados modernos en su trato con la Iglesia católica. Sin embargo, la LNDLR no

11 Archivo Histórico del Instituto Cultural de Aguascalientes (AHICA), vol. 4, doc. 11, s/f, *ca*., 1928.

12 La intelectualidad católica asociada a la LNDLR se planteaba la existencia de derechos naturales en el sentido de Aquino y la escuela de Salamanca: Se trataba de derechos naturales porque eran comunes a toda la especie y divinos en tanto habían sido otorgados por la divinidad.

13 Archivo General de la Nación (AGN) / OC 438-M6 c. 182, s /f.

pareció notar el hecho de que el propio argumento se manifestaba a favor de los derechos corporativos, antitéticos a los principios del estado liberal que defendía el discurso de la LNDLR.

Éste es otro ejemplo en el que el martirio se hizo moderno. En los relatos martiriales clásicos, la propia legalidad hacía posibles los mártires, ya que se suponía que el cristiano violaba las leyes terrenales para seguir las divinas. En los martirios modernos, como el de Miguel Pro, la injusticia del régimen político transformó el martirio en una acción pasiva. Los mártires de la cristiandad temprana no sólo se abstuvieron de sacrificar al emperador romano, sino que confesaron activamente sus creencias con la esperanza de convertirse en "atletas de la fe". Los mártires modernos, por el contrario, se encuentran rodeados por una maquinaria legal-racional en el sentido weberiano del concepto. Su muerte no se produce a causa de ésta, sino porque un poder tiránico se ha apoderado de ella para impedir el adecuado funcionamiento del sistema legal. Ello explica por qué los portavoces de la LNDLR se referían a menudo a Calles como "Nerón moderno" o "Júpiter estruendoso".[14]

Los sucesos que siguieron a la ejecución de Pro fueron asombrosos, incluso milagrosos a los ojos de la militancia católica, porque ni siquiera el poderoso Calles logró evitar que muriera valientemente y diera testimonio de su fe. Un segundo "milagro" fue el acto verdaderamente solemne de devoción pública que surgió espontáneamente durante los funerales del sacerdote (López Menéndez, 2016, pp. 119-121).

Un boletín titulado "Frente a la persecución: La postura de los católicos mexicanos y el de los mártires de los tiempos primitivos de la Iglesia" elaboró extensamente en la distinción entre mártires tem-

14 CARSO / CLXXXII / 6-510.

pranos y los mártires del catolicismo en el siglo XX. El texto —emitido por la LNDLR— justificaba el levantamiento armado al elogiar la valentía de aquellos ciudadanos que habían comprendido que la renuncia cristiana no estaba destinada a ser un obstáculo para la defensa de los derechos naturales. Luego afirmaba que, mientras los primeros mártires sólo defendían su fe, los modernos debían preservar también un patrimonio político y social. Por lo tanto, la resignación en el nuevo contexto significaba luchar en una guerra difícil y peligrosa contra la tiranía.[15]

Esta capacidad de lucha se derivó de una nueva conformación sociopolítica que el discurso de la LNDLR hizo patente: La sociedad civil. Siguiendo la argumentación de la LNDLR, en el pasado, los cristianos habían sido una minoría insignificante y muchos de ellos eran esclavos. Pero en México había una sociedad civil de 15 millones de católicos seglares capaces y dispuestos a tomar las armas en defensa de sus derechos naturales.[16]

Justicia formal *versus* justicia sustantiva

El informe policial elaborado en la Inspección tras el arresto de los Pro, Segura y Tirado estaba lejos de ser un documento judicial. En realidad, el destino de los prisioneros quedó en manos de representantes del poder ejecutivo. Según el abogado Rafael Martínez del Campo SJ —uno de los más importantes biógrafos de Miguel Pro y promotor de su causa de beatificación—, fue sólo después de que las

15 MPV 47 / 346-7801.

16 MVP 47 / 346-7801.

investigaciones policiales se orientaron hacia el jesuita que la formalidad fue abandonada (Martín del Campo, 1954).

Resulta interesante constatar que se implementó un proceso relativamente sofisticado y racional para identificar a los responsables del crimen, y que éste perdió tales características sólo después de que se descubrió que un sacerdote estaba implicado, ya que era hermano del dueño del auto Essex en que el atentado se consumó.

Una anécdota muy socorrida por diversas fuentes que involucra al Jefe de Policía Cruz ilustra las tensiones entre la justicia formal y la sustantiva. El 22 de noviembre, tras revisar el expediente del caso, el presidente Calles ordenó a Cruz que fusilara a los prisioneros. Éste respondió haciendo notar al mandatario que las averiguaciones aún estaban en curso y –según narraba el mismo Cruz en la entrevista que años después le hiciera Julio Scherer– que sería mejor llevar el caso a los tribunales. Calles respondió terminante "No [...], hay que cortar el mal a tiempo" (Scherer, 2005, p. 73), interesado en deshacerse de los prisioneros de inmediato.

Lejos de ser una postura idiosincrática de Calles, la anécdota muestra una tendencia consistente con lo que Arno Mayer ha llamado el *impulso revolucionario*. En su libro *The Furies,* donde estudió los patrones de violencia en las revoluciones francesa y rusa, concluyó que no hay proceso revolucionario sin violencia, terror, guerra, iconoclasia y conflicto religioso, y sin colisiones entre lo urbano y lo rural.

Su principal razón para vincular los procesos revolucionarios a la violencia es el hecho de que las revoluciones nacen del colapso de los estados y se alimentan de éste (Mayer, 2000, p. 6). El impulso revolucionario es una búsqueda frenética de legitimidad. Sin embargo, los movimientos contrarrevolucionarios, incluso si son apoyados por fuerzas conservadoras, también carecen de legitimidad para la

acción de gobierno. Esta circunstancia es la que ubica al martirio —proceso que legitima y cohesiona— en un lugar tan destacado. Para decirlo en términos de Bryan Wilson, es esta necesidad de legitimidad lo que está en el origen de toda *demanda martirial*.

Esta demanda martirial ocupó un lugar importante en el discurso público de la LNDLR, que puede observarse en el caso de Miguel Pro. Según Martínez del Campo, el hecho de que Calles haya rechazado la alternativa de entregar al poder judicial a los detenidos y a darles la oportunidad de defenderse, avala la inocencia del jesuita. Pero Calles parece haber aprendido la lección de la ejecución sumaria de los Pro, ya que tanto José de León Toral (quien sin duda era culpable) como la Madre Conchita[17] tuvieron un juicio que fue considerado el evento judicial más importante en México desde los tiempos de Maximiliano, quien fuera ejecutado en 1867.

Ocho días después de la ejecución de los jesuitas, el padre Alfredo Méndez Medina envió una carta a Wlodimir Ledóchowski, Superior General de la Compañía de Jesús, explicando lo que le había sucedido al joven sacerdote. Sus palabras no sólo reconocieron la batalla cósmica entre cristianos y paganos tan socorrida en el discurso católico de los años veinte en México, sino que hicieron una poderosa declaración sobre el papel que, a juicio del bando católico, pudo haber desempeñado el imperio de la ley en los trágicos acontecimientos:

17 José de León Toral había sido compañero de equipo de fútbol de Humberto Pro, y su muerte pareció afectarle profundamente. Era militante de base de la ACJM y en julio de 1928 consumó el asesinato del entonces presidente electo Álvaro obregón. Fue detenido en el acto, juzgado, sentenciado a muerte y ejecutado. Concepción Acevedo de la Llata fue coacusada como autora intelectual del crimen y sentenciada a cuarenta años de prisión. Pasó un tiempo en Lecumberri y algunos años en las Islas Marías, hasta que fue indultada por el presidente Manuel Ávila Camacho. Para saber más sobre sus historias de martirio se recomienda "Mártires abandonados: militancia católica, memoria y olvido en México" en Marisol López Menéndez, *Sociedad y Religión, Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XXVII (48), 2017.

> De hecho, el edificio de la Inspección de Policía, ubicado en el lugar más céntrico de la capital de la República, en la hora más espléndida, debía ser el teatro donde se desahogaba el furor anti-Iglesia de Plutarco Elías Calles [...] Tener en sus manos a un jesuita, amado por toda la ciudad gracias a su inmejorable y heroico celo sacerdotal, querido por innumerables familias pobres [...]. Para poder calumniarlo con impunidad con la excusa del reciente atentado contra Obregón, matarlo y con eso matar con dolor a todo el pueblo creyente. Todo esto era tan placentero que no podía ser expuesto al fracaso yendo a la Corte. Si los hechos hubieran sido revisados por el poder judicial, la fiesta podría haber sido arruinada. Esa fue la causa de la prisa y la forma que tomó la ejecución. No tenía sentido tomar precauciones además de la fuerza excesiva [...] solo para garantizar el resultado. [18]

El lado católico tendió a relacionar la muerte de Pro con fanatismo anticlerical de Calles, Méndez Medina incluso sugirió en su carta que la muerte de Pro fue una represalia contra la Iglesia porque las propuestas de paz de Calles habían sido rechazadas por la Santa Sede. Este razonamiento, sin embargo, encubre el complejo conjunto de procesos en juego en tiempos revolucionarios. El impulso para alcanzar la justicia sustantiva ubicado en el centro del proceso revolucionario en México resulta un mejor modo de entender lo que muchos autores católicos han considerado la "malignidad sin motivo" de Calles, para usar la feliz expresión de Gore Vidal.

No hay evidencia que sugiera que Pro fue culpable del crimen del que fue acusado. Sin embargo, a los ojos del presidente, era cul-

18 Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en México (AHCJM) / Primera Relación de la Muerte del VP Miguel Pro SJ.

pable de pertenecer a la Iglesia católica, de ser sacerdote y, sobre todo, de oponerse a la Revolución y mostrar activamente su desafecto por el programa revolucionario.

El martirio se basa en esta tensión entre la justicia formal y la justicia sustantiva, puesto que debe existir cierto grado de formalidad para que un mártir brinde un testimonio de fe. Un impulso de justicia sustantiva proporciona a la némesis del mártir el ímpetu para matar, para destruir a su oponente. Esto fue percibido por el lado católico en la confrontación religiosa de 1926-1929. Tras las ejecuciones, varias voces se alzaron contra el espurio carácter legal del proceso. En 1947, después de haber reflexionado cuidadosamente sobre el asunto, el padre Méndez Medina estuvo en posición de responder a las acusaciones del inspector Cruz contra Pro —su respuesta fue publicada en un diario nacional en julio de ese año.[19]

Posteriormente Méndez escribió un artículo en el mismo periódico[20] donde explicaba que a Cruz se le habían dado órdenes directas. Tenía que fusilar a los prisioneros obviando los resultados de la investigación policial. Sin un juez que conociera el caso ni una acusación formal del ministerio público, resultaba evidente que la ejecución fue decidida de antemano, atendiendo a un imperativo que distinto a la legalidad. Pero el poder judicial no estuvo totalmente al margen de los hechos. El abogado Luis E. MacGregor obtuvo un amparo en cuanto supo sobre la orden de ejecutar a los prisioneros. El periódico *Excélsior* reportó que el amparo llegó demasiado tarde para salvar a Miguel, Humberto Pro, a Segura Vilchis y a Tirado, pero pudo evitar la ejecución de Roberto Pro.[21]

19 AHCJM, *Excélsior*, 7 de julio de 1947, sin clasificar.

20 AHCJM, *Excélsior*, 14 de julio de 1947.

21 *Excélsior*, 24 de noviembre de 1927, pp. 1 y 5.

Algunas fuentes cercanas a la LNDLR sugirieron que la solicitud de amparo que E. MacGregor interpuso ante el juez no fue atendida con la diligencia debida y que, por tanto, la orden judicial no pudo ser comunicada a tiempo a la policía y evitar los fusilamientos.[22] El caso E. MacGregor es interesante porque las dos formas de interpretar la justicia se enfrentaron y, eventualmente, la justicia procedimental se impuso a la sustantiva.

Sin embargo, el oficial de juzgado admitió rápidamente la demanda de amparo. No era otro que Mariano Azuela, hijo del novelista de la Revolución mexicana. Y el juez López Masse firmó y ordenó la suspensión del fusilamiento (González Schmal, 2011, pp. 560- 561) que sólo tuvo efecto en el más joven de los hermanos Pro, quien tenía el último turno para aparecer ante el pelotón.

En el *affaire* E. MacGregor podemos observar cómo la tensión entre ambas formas de justicia construye el patrón martirial: La narración hecha por personajes de la LNDLR como Palomar y Vizcarra apunta a la forma en que los solicitantes del amparo arriesgaron sus vidas para evitar que el fusilamiento tuviera lugar. Este argumento implica que, si E. MacGregor hubiera llegado antes a la Inspección de Policía con el amparo en la mano, la vida de los Pro se habría salvado, al menos temporalmente. Por lo tanto, el marco de la justicia formal era operativo, incluso si existía cierta perversión en su manejo.

En la *Prueba del martirio del Padre Pro y el proceso de su beatificación*, Martínez del Campo discute sobre la posibilidad de contar con la prueba perfecta del martirio: Una sentencia judicial que explicase los motivos de la muerte de Pro. El problema es que tal documento no existe. Por lo tanto, no puede probarse que fue asesinado explícitamente por su condición sacerdotal sin intervención de otras

22 "Favores del Padre Pro", Año 25, núm. 727, 1 de febrero de 1954.

razones. Sin embargo, Martínez considera que Calles y Obregón eligieron a Pro como una víctima religiosa por su odio hacia la Iglesia católica, para aterrorizar a los católicos y hacer que detuvieran "... la legítima defensa de sus derechos por medios legales".[23] Es decir, su muerte se debió a que era sacerdote. Según Jean Meyer, en realidad fue el único caso en el que el gobierno fue considerado responsable de la muerte de un sacerdote en un contexto no armado, puesto que todos los otros sacerdotes víctimas de la confrontación murieron en medio de operaciones militares.

El comité directivo de la LNDLR envió un memorando al embajador estadounidense Dwight Morrow el 24 de noviembre de 1927. Se le informaba sobre la ejecución de los cuatro hombres en términos extremadamente duros: Sus muertes habían sido asesinatos puesto que fueron decretadas y ejecutadas por el titular del poder ejecutivo y sus subordinados, que no tenían autoridad para hacerlo; porque no hubo un debido proceso legal, no participó ningún representante judicial, no hubo abogado defensor y no se iniciaron procedimientos formales; porque todo el caso contra Pro y los otros se basó en una confesión hecha por un moribundo: Nahúm Lamberto Ruiz, que había sido conductor del Essex ya mencionado.[24] El memorando dirigido a Morrow también denunciaba la naturaleza "poco civilizada" del régimen mexicano y enumeraba una serie de derechos constitucionales que habían sido violados con la ejecución (artículos 13, 14, 16, 19, 20 y 21). Además, argumentaba que la pena de muerte no era aplicable para un crimen que no había culminado en la pérdida de la vida de persona alguna.[25]

23 "Favores del Padre Pro", Año 25, núm. 231, s/f.

24 MPV 62 / 479-1290.

25 MPV 62 / 479-1291-1293.

Ahora bien, el relato sobre los hechos que ha llegado hasta nosotros por boca de Roberto Cruz y del que hemos tratado arriba, tiene notables similitudes con los de otros escritores del bando católico. Destaca el de Andrés Barquín y Ruiz quien, después de recrear la reunión entre Calles y Cruz en Palacio Nacional, hace decir al presidente "¡No quiero formalidades, quiero hechos!" (Barquín y Ruiz, 1967a, p. 242).

Hay que aclarar, sin embargo, que la respuesta católica a la ejecución del Padre Pro no fue unánime. Si bien en la mayoría de los círculos de militancia católica prevalecía una desconfianza generalizada a la información gubernamental, algunos dudaban de la inocencia de las cuatro víctimas, aunque estas vacilaciones parecen haberse desvanecido con el paso del tiempo: La causa de beatificación y la de canonización implican un proceso de desinfección en el que la vida de los aspirantes es minuciosamente examinada y purgada. El escrutinio se lleva a cabo desde el principio para identificar posibles cargos de heterodoxia contra el candidato. Sus escritos (tanto los publicados como los inéditos) son recopilados. Además, a partir de 1940, los candidatos deben recibir un *nihil obstat* de Roma, certificando que no hay nada objetable en los archivos del Vaticano que pueda perjudicar la causa (Woodward, 1991, pp. 80-81).

El Padre Pro no es una excepción, por lo que en este punto es difícil encontrar información de primera mano diferente de la versión eclesial oficial, ya que su causa de canonización aún está abierta. Sin embargo, los archivos pueden darnos algunas pistas sobre lo que ocurría justo después de su ejecución con la agitada opinión pública de la época. Un artículo inédito firmado por Javier Valencia y perteneciente al archivo personal de Miguel Palomar y Vizcarra reprendió a quienes dudaban de la inocencia de los cuatro hombres.

El texto comienza señalando que desde que la prensa publicó las primeras noticias sobre la ejecución (24 de noviembre de 1927) "…muchas conversaciones han tratado con frecuencia el tema, en diferentes círculos sociales. Gente sabia y prudente ha tomado las noticias con sospecha, debido a su fuente: El gobierno de Calles".[26] Sin embargo, hubo otros (ni sabios ni prudentes) que "bebieron el veneno de la calumnia". Este honesto comentario abre una ventana al gran impacto que las ejecuciones tuvieron en la sociedad mexicana.

La inocencia del Padre Pro, hoy una verdad de la que no parece haber duda, no era tan obvia como podría parecernos. Hubo debate, y si muchos le otorgaron el estatus de mártir desde el principio, otros consideraron la posibilidad de que fuera un asesino jesuita. El caso del padre Pro es un ejemplo del conflicto entre la justicia formal y la justicia sustantiva que libran tanto las víctimas como los perpetradores.

El general Calles parece haber optado por una respuesta rápida y firme ante la amenaza —real o imaginada— contra su gobierno, sin tener en cuenta las formalidades legales, a pesar de que existían tribunales que funcionaban adecuadamente en ese momento.

La opinión católica parece haber tenido, sin embargo, dos líneas de argumentación diferentes. Una fue la ausencia del debido proceso y de proporcionalidad del castigo frente al delito. Palomar y Vizcarra y Antonio Rius Facius exponen con claridad esta tendencia que interpretó la ejecución del Padre Pro como una muestra de la falta de un sistema de justicia adecuado y funcional en México. Los dos intelectuales sostuvieron que los cuatro presos debieron haber sido presentados inmediatamente ante un juez, que debieron ha-

26 J. Valencia, "¿Mártires o asesinos?" en MPV 62 / 479-1188 y 1189.

berse presentado cargos contra ellos y que un jurado debió haber decidido sobre la suerte de los detenidos antes de cualquier castigo.

Además, su argumentación prestaba atención al hecho de que los atacantes no habían matado a nadie (dado que el general Obregón sufrió sólo heridas leves), por lo que la pena de muerte constituía un castigo excesivo incluso si los cuatro hombres fueran declarados culpables de planear y llevar a cabo el asalto.

La otra línea argumentativa propuesta por la LNDLR, más en sintonía con los sentimientos populares católicos, optó por interpretar los eventos desde el punto de vista de la *vendetta* personal entre Calles y la Iglesia, aquí representada por un sacerdote, un personaje casi abstracto y al que se imaginó sin vínculos con las complejidades políticas de la época. Vale agregar que esta representación dista de la verdad.

El artículo "El miedo de Obregón" [27] publicado por Nemesio García Naranjo es un ejemplo de esta tendencia y sus argumentos se volverían eventualmente predominantes a medida que la imagen del Padre Pro se desconectara de toda actividad política a favor de la Liga, y que su proceso de beatificación avanzara.

Esta línea de opinión también cobró fuerza a medida que mejoraron las relaciones Iglesia-Estado. Después de todo, el estado de derecho nunca había sido uno de los puntos fuertes de México y la denuncia contra un malvado carnicero que además no se encontraba en el poder (Calles había estado en el exilio desde 1936) era probablemente menos conflictivo que el argumento de la justicia formal.

La persecución religiosa en México fue leída como una de las muchas facetas de la tiranía. Los presidentes Obregón y Calles es-

27 MPV 62 / 479-1185.

taban matando a los fieles, encarcelando a sacerdotes y exiliando obispos. Este tipo de acción fue "...ni constitucional ni constitucionalista, ni agrarista, ni legal" (Barquín y Ruiz, 1967b, p. 81). Por estas razones, la LNDLR se vería a sí misma encabezando una rebelión legítima contra un gobierno dictatorial que no sólo estaba persiguiendo a sus miembros sino, lo que es más importante, poniendo en peligro los derechos de las personas y la Iglesia católica. Así, surgieron dos discursos paralelos y, a menudo, entrelazados: Los derechos humanos y las explicaciones de los derechos de la Iglesia. Uno de ellos encontró legitimidad para la lucha armada en la defensa de los derechos naturales. Siguiendo la teoría de Tomás de Aquino, abogados militantes como Barquín y Ruiz y Palomar y Vizcarra explicaron el levantamiento de los cristeros como una forma de defensa de los derechos humanos (individuales). Para ellos, la razón principal para haber declarado la guerra fue la falta de respeto del gobierno mexicano por las libertades religiosas básicas que, a su vez, comprometía otros derechos. Estos dos destacados militantes insistirían en las dificultades que enfrentaban los miembros de la LNDLR para reunirse y participar en protestas no violentas. Esta estructura argumental pertenece a un periodo en la historia de la LNDLR a la cual es aplicable la noción de sociedad civil de Cohen y Arato (2001): En 1925-26 la LNDLR no manifestaba ninguna predilección partidaria ni se planteaba la toma del poder. Se autorregulaba. Además, argumentaría a favor de los derechos morales y una transformación pacífica del estado revolucionario para reconocer los derechos naturales (libertad de religión, principalmente). Esta tendencia cambió drásticamente después de que la lucha armada estalló en enero de 1927, cuando la LNDLR se convirtió en responsable del ejército.

Otra interpretación prevaleciente en el periodo consideraba la rebelión cristera como una lucha por los derechos de la Iglesia.

Siguiendo el modelo corporativo establecido por la Ley Canónica, sectores del Episcopado y de la propia LNDLR consideraron que la Iglesia tenía el derecho (divino) y la obligación de guiar y gobernar a los cristianos. Para hacerlo, se requerían instituciones sociales y políticas específicas. Por ejemplo, una comunicación emitida por la ACJM el 25 de febrero de 1927 hizo una protesta contra la Ley Calles, una "ley antidemocrática e impía". La protesta se justificaba bajo tres conjuntos de razones:

a) En nombre de la civilización (sic), contra los ataques a la libertad de conciencia;
b) En nombre de la justicia más elemental y el buen sentido, ya que una ley contra la ley natural no es la ley en absoluto;
c) En nombre de los derechos de Cristo que "le guste o no a sus enemigos, es por derecho Rey del mundo, un título que posee en virtud de su naturaleza divina, los méritos de su vida, por la voluntad del mundo civilizado y particularmente en México, por aclamación de toda la nación (Barquín y Ruiz, 1967b, pp. 90-91).

Las violaciones contra los derechos corporativos e individuales también se mencionaron como una fuente de descontento. En 1926, un grupo de mujeres jóvenes enviaron una carta al presidente Calles quejándose por el cierre de la "Academia de la Visitación", una escuela católica ubicada en Coyoacán, en la Ciudad de México. En la carta planteaban su angustia ante la opresión sufrida por la Iglesia, las violaciones contra los derechos de los niños y su religión, y los derechos del país (Barquín y Ruiz, 1967b, p. 97).

Justo después de su muerte, el martirio de Pro fue a menudo considerado significativo para ambas líneas de pensamiento. Se in-

terpretó como un deceso ocurrido tanto en nombre de los derechos humanos como de los derechos de la Iglesia. Sólo más tarde, como veremos, estos dos enfoques se diferenciaron entre sí. Como mencioné anteriormente, varios recuentos mencionan el hecho de que el abogado Luis E. MacGregor había solicitado a un juez que emitiera un amparo para evitar las ejecuciones. Se propagaron rumores que afirmaban que el propio Calles habría presionado al juez para que disminuyera su velocidad, por lo que el amparo llegó demasiado tarde para salvar a cuatro de los cinco prisioneros. Una versión de la historia publicada en la popular revista *Impacto* (1988) cuenta cómo, una vez muertos los hermanos Pro y Luis Segura Vilchis, se escuchó una voz enérgica en la Jefatura de Policía "¡En nombre de la ley, detengan la ejecución!", tras lo cual E. MacGregor entregó el amparo que salvó la vida de Roberto Pro (Archivo de la Parroquia de la Sagrada Familia (ASF) / "El atentado a Obregón nos da un Segundo Santo: El Padre Pro").

Esta historia sugiere una interpretación diferente del martirio de Pro. Justo después de su beatificación en ese mismo año, varias fuentes jesuitas dieron voz a una nueva alternativa: Pro se convirtió en mártir porque no se le concedió un juicio (Gómez Fragoso, 1988 pp. 18-19). Los hermanos Pro habían declarado en repetidas ocasiones que eran inocentes. Y abiertamente solicitaron un juicio. De hecho, se anunció que serían llevados ante un juez para comenzar el procedimiento, pero fueron ejecutados antes de eso. En palabras de Jorge López Moctezuma:

> Desafortunadamente, el gobierno mexicano cometió un terrible error que invalidó para siempre todos sus argumentos: El Padre Pro no tenía garantías de debido proceso legal. Le dispararon [...] sin que un tribunal ordinario hubiera impuesto la pena de

> muerte. Ni siquiera se llevó a cabo un juicio sumario. Si el gobierno creía de buena fe que el Padre Pro era cómplice del intento de asesinato, un debido proceso legal habría confirmado su culpabilidad y el sacerdote habría sido debidamente condenado a muerte. Pero el proceso nunca ocurrió, tal vez porque al hacerlo su inocencia habría salido a la luz. (Gómez Fragoso, 1988, p. 19).

La victimización de la sociedad y el discurso sobre los derechos

Los argumentos de orden jurídico esgrimidos en relación con el martirio de Pro comparten varias características. No sólo los cuatro hombres fueron víctimas, la sociedad en general también lo fue. Al detener al menos a dos hombres inocentes (los hermanos Pro, que de acuerdo con la versión católica de la época se encontraban completamente fuera del plan para aniquilar a Obregón) y ejecutarlos sin una sentencia judicial en forma, el gobierno mexicano ofendía a todo el cuerpo social, católicos y no católicos por igual. Ahora bien, la prensa católica de la época consideró que este acto tenía como objetivo aterrorizar a los católicos de todo el país para disuadirlos de continuar con su cruzada.

Muchas otras cosas se lograrían también. En 1986, los jesuitas en México distribuyeron una serie de documentos relacionados con el Padre Pro.[28] Tenían el propósito de preparar a toda la provincia para la beatificación del controvertido personaje. Uno de ellos se titula "Aspectos legales del arresto y fusilamiento del padre Miguel A.

28 AHCJM / Suplemento núm. 36 de "Noticias de la Provincia de México, Datos sobre la muerte del Padre Miguel A. Pro, SJ".

Pro y sus tres compañeros" y enumera cinco "desafíos" que el gobierno lanzó al matar a esos hombres:

a) Inconstitucionalidad. A los cuatro detenidos nunca se les otorgaron derechos básicos de debido proceso. Dado que ningún juez estuvo involucrado en su arresto y no se emitió ninguna orden para permitir a la policía acción alguna en su contra, el gobierno estaba violando la ley. Los artículos 16 y 20 de la Constitución de 1917 ofrecían –y ofrecen– garantías para los detenidos. Se suponía que debían presentarse ante un juez o un jurado dentro de las cuarenta y ocho horas posteriores a su arresto. En cambio, fueron asesinados.

b) Jurisdicción. Los cinco hombres eran civiles. Sin embargo, fue el ejército federal quién tuvo acceso al caso y finalmente decidió su destino, dado el hecho de que el inspector Cruz era un general en servicio activo en ese momento. Este argumento, sorprendentemente contemporáneo, ya se había hecho en 1927, y se convirtió en uno de los muchos puntos en disputa entre las organizaciones de derechos humanos y los funcionarios del gobierno durante los años 1990 y hasta la fecha.[29]

c) Derecho al debido proceso. Los artículos 14 y 20 de la Constitución de 1917 contenían disposiciones sobre la pena de muerte. No se suponía que ninguna persona fuera ejecutada sino tras un juicio público, que se celebrase ante un juez o un jurado, y se suponía que el acusado debía contar con un abogado defensor. Por otra parte, los acusados tenían derecho a enfrentar a sus

29 El argumento se encuentra también en la oposición a la controvertida Ley de Seguridad Interior, publicada el 21 de diciembre de 2017 e impugnada ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación por organizaciones civiles, organismos públicos de derechos humanos y ciudadanos de a pie.

acusadores, lo que tampoco sucedió. Por lo tanto, se culpó al gobierno por defender selectivamente partes de la Constitución (es decir, la Ley Calles), mientras se ignoraban otras.

d) La aplicación de la pena de muerte. Aunque había disposiciones que la permitían en ese momento, solo podía llevarse a cabo si una persona era declarada culpable de alta traición en guerra extranjera. La diligencia mostrada al fusilar a los cuatro hombres hacía evidente que el imperio de la ley no aplicaba en México, sino exclusivamente los caprichos de quien ostentaba el poder ejecutivo. Por tanto, el poder judicial había sido humillado con la decisión de Calles.

Estos cinco aspectos respondieron a una perspectiva más amplia, la de la existencia de derechos naturales. Los intelectuales católicos que lidiaron con la muerte de Pro y la persecución de la Iglesia fueron profundamente influenciados por los promotores del reconocimiento de derechos universales de los siglos XVII y XVIII en Europa, aunque también es de notarse la influencia de Francisco Suárez e incluso la de Francisco de Vitoria.

La mayor preocupación de los abogados católicos recaía en saber que estos derechos fueron violados constantemente por el régimen. Aprovechando este último argumento y de una forma más sofisticada, la Compañía de Jesús convertiría el martirio de Pro en una causa de derechos humanos en el sentido más contemporáneo del término.

Esta conversión resultó evidente en 1988, cuando en el contexto de la declaración de beatificación de Pro los jesuitas mexicanos inauguraron el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, que sería reconocido nacional e internacionalmente como uno de los referentes en la materia.

Sin embargo, vale la pena recordar que se realizaron esfuerzos previos para establecer el tema en la cúspide de las preocupaciones católicas. A partir de 1929, la Liga lanzó una serie de denuncias de "casos típicos", muy parecidos a los que los grupos de derechos humanos hacen hoy en día.[30] Ciertamente habían puesto énfasis en el asunto desde el comienzo del conflicto. El 11 de octubre de 1925, la delegación regional de la LNDLR en el Distrito Federal publicó un número del boletín semanal *La Vanguardia,* destinado a discutir las políticas gubernamentales con respecto a la Iglesia. Su página editorial, firmada por el reconocido abogado Luis Mier y Terán, formuló un argumento basado en la ley natural y en la diferenciación entre legalidad y legitimidad. Mier y Terán hacía una distinción entre la Ley "... la regla de la naturaleza, que tiene su origen en Dios [...] es absoluta, inmutable, soberana", por una parte, y las leyes (la legislación) que constituyen sólo "el mandato de quienes gobiernan". Las leyes no pueden crear la Ley, y no deben contradecir los actos naturales de los hombres, sino protegerlos. Siguiendo a Tomás de Aquino, Mier y Terán argumentaba que incluso si la Iglesia no era reconocida como tal, tenía personalidad jurídica ya que protegía esos derechos naturales.[31]

Estos últimos eran el núcleo de la noción de acción cívica de la LNDLR y de sí misma: Un documento mecanografiado de 1928 que aparentemente circuló entre las delegaciones de la LNDLR y el Comité Episcopal detallaba los diferentes conceptos sobre acción cívica, religiosa y social. El primero se definió como "...el que busca, en el ámbito de las opiniones, conquistar y mantener los derechos esenciales del hombre como tales, como el derecho a la vida y la libertad,

30 MPV 63 / 490 f. 2326-2388.

31 AHICA, Vol. 1, Doc. 18, 1925.

y las bases necesarias de la sociedad civil, la religión, la familia y propiedad".[32] Una vez más, haciendo uso de los conceptos de Tomás de Aquino, así como de algunos de los argumentos liberales —particularmente los de John Locke—, la LNDLR arguyó que estos derechos pertenecían a los individuos como seres racionales, y que eran anteriores a la formación de la sociedad civil. Los países "civilizados" reconocieron y defendieron estos derechos, y hubo en esas sociedades un acuerdo general para respetarlos.

La acción cívica, entonces, se encontraba por encima de la política partidista porque su objetivo era defender principios morales generales en lugar de intereses particulares. Para ellos, "la acción cívica es ejercida por el hombre con independencia de credo y partido; acción social, a través de la existencia de organizaciones profesionales; la acción religiosa es ejercida por el hombre católico, en conexión inmediata con el sacerdote; la acción política para todos los fines públicos le pertenece al ciudadano, como miembro de un partido (político) y dentro de él".[33]

La LNDLR se consideraba una mera asociación cívica sin interés en la política partidista. Fue, en palabras del obispo de Huejutla, Jesús Manrique y Zarate, ""...la asociación más respetable de las que han existido en México para apoyar y defender los derechos naturales y sobrenaturales de los hombres y la sociedad".[34] Además, dado que el Papa había declarado que no se suponía que los católicos formaran partidos (no partidos católicos, en cualquier caso) y la LNDLR debía seguir los dictados del Vaticano en la materia, la propia LNDLR consideró importante aclarar el punto citando a Pío XI.

32 AHICA, Vol. 5, Doc. 25, 5-6.

33 AHICA, Vol. 5, Doc. 25, 6.

34 CARSO / CLXXXII / 9-809.

El Pontífice había escrito el 22 de septiembre de 1925:

> Es imperativo aclarar la confusión que surge cuando se dice que nosotros, el episcopado, el clero, los laicos católicos parecemos estar haciendo política, cuando en realidad estamos haciendo trabajo religioso. Cuando combatimos por la libertad de la Iglesia, la santidad de la familia, de la escuela en todos estos casos y similares, uno no está haciendo política, pero la política ha tocado el altar, ha tocado la religión.[35]

De alguna manera, la posición de la Liga se parecía a las instituciones contemporáneas de la sociedad civil en su autolimitación y en el carácter explícito no partidista que tomó. Sin embargo, conforme la confrontación entre la Iglesia y el estado se tornó más violenta, sus argumentos entraron en conflicto con el hecho de que la LNDLR comandaba el llamado Ejército Nacional (el ejército cristero) y estaba a cargo de las operaciones militares con el objetivo de derrocar el gobierno de Calles.

Por otro lado, la LNDLR organizó acciones meramente cívicas en su esfuerzo por cambiar la legislación anti eclesial. La más impresionante es tal vez la reunión de dos millones de firmas en apoyo de una petición que hicieron al Congreso en septiembre de 1926. Instaron a las dos cámaras a reformar los artículos constitucionales tercero, quinto, 24, 27 y 130.[36] Los cambios, sugeridos por el Episcopado, eran:

35 AHICA, Vol. 5, Doc. 25, 8.

36 MPV 47 / 346-7788.

a) Artículo tercero. Garantizar la libertad de educación al permitir que las escuelas privadas den instrucción religiosa.
b) Artículo quinto. Permitir la existencia de órdenes religiosas.
c) Artículo 24. Permitir manifestaciones de culto público fuera de los templos.
d) Artículo 27. Permitir a las iglesias adquirir y poseer propiedades.
e) Artículo 130. Garantizar la separación entre Iglesia y Estado y eliminar todas las disposiciones que dañasen a la Iglesia.

Para complementar la petición, un grupo de expertos en derecho católico produjo en 1928 un estudio en legislación comparativa para respaldar las enmiendas ya mencionadas.[37]

En todo caso, la petición al Congreso explicaba cada artículo y mostraba muchas de las diferencias que el marco legal mexicano tenía con otros países de Europa y América Latina, destacando la falta de disposiciones constitucionales para hacer respetar los derechos básicos en el país. Después de hacer una larga lista de las características de los países "civilizados", el documento solicitaba al Congreso a comportarse patrióticamente y poner fin al "conflicto doloroso entre las leyes y los principios y sentimientos religiosos del pueblo".[38] La petitoria no fue siquiera considerada por las autoridades legislativas. Irónicamente, la mayoría de las modificaciones que propusieron se hicieron en realidad en 1992, transformando profundamente la situación jurídica de la Iglesia católica en particular y de las iglesias de otras denominaciones en general. En ese año el gobierno encabezado por Carlos Salinas de Gortari aprobó una nueva ley que regulaba las asociaciones religiosas y el culto público. En

37 MPV 63 / 487-2068.
38 MPV 63 / 487-2068.

la práctica, sin embargo, muchos de estos cambios ya estaban en marcha como parte de las muchas soluciones *de facto* que la Iglesia y el Estado habían encontrado para vivir juntos a partir de 1938.[39]

Conclusiones

El capítulo recorre algunos de los modos en que el catolicismo mexicano de finales de los años veinte interpretó la muerte del sacerdote jesuita Miguel Agustín Pro. En la mayor parte de las narrativas de la época el atentado contra el presidente electo Álvaro Obregón fue un complot planeado con la finalidad de justificar el arresto de activistas católicos. Por otra parte, el modo en que el presidente Calles reaccionó ante el hecho, puso en tela de juicio la capacidad del mandatario y de las instituciones emanadas de la Revolución para administrar justicia. De acuerdo con la interpretación de las fuentes, la ejecución de los presuntos responsables y su publicidad pusieron al descubierto la barbarie de un régimen contrario a los derechos humanos y a las garantías propias de la civilización occidental.

Para este sector de católicos ilustrados, la muerte de los hermanos Pro y de sus compañeros constituyó un acto de tiranía, frecuentemente comparado con la tristemente célebre masacre de Huitzilac, ocurrida sólo un mes antes en el Estado de Morelos. El vínculo entre estos dos eventos se articuló a menudo como un argumento para demostrar la indiferencia del gobierno mexicano ante la vida humana, la justicia y el estado de derecho, y este planteamiento fue

39 Manuel Canto y Raquel Pastor, ¿Ha vuelto Dios a México? La transformación en las relaciones Iglesia-Estado, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 76-77.

utilizado tanto para movilizar a la opinión pública católica como para generar apoyo internacional a la causa del catolicismo militante durante el conflicto religioso de 1926-1929.

Otro elemento digno de considerarse es la confrontación entre justicia formal y justicia sustantiva. Mientras el bando católico se inclinaba hacia la primera, el gobierno de Calles mostraba un claro impulso hacia la segunda. El caso de Miguel Pro permite comprender cómo ambos bandos operaban en registros distintos y se inculpaban mutuamente por ello.

La opinión católica mostró dos líneas de argumentación diferentes. Una fue la ausencia del debido proceso y de proporcionalidad del castigo frente al delito. Miguel Palomar y Vizcarra y Antonio Rius Facius exponen con claridad esta tendencia, según la cual la ejecución del Padre Pro fue consecuencia de la falta de un sistema de justicia adecuado y funcional en México.

Su argumentación afirmaba que los atacantes no habían matado a nadie (dado que el general Obregón sufrió sólo heridas leves tras el atentado), por lo que la pena de muerte era un castigo excesivo incluso si los cuatro hombres fueran declarados culpables de planear y llevar a cabo el asalto.

El otro argumento católico, en sintonía con los sentimientos populares, optó por interpretar los eventos desde el punto de vista de la *vendetta* personal entre Calles y la Iglesia, aquí representada por un sacerdote, un personaje construido a partir del discurso y que guarda escasa relación con el Padre Pro de carne y hueso, según sugieren fuentes contemporáneas.

Conceptos como el de *impulso revolucionario* (Mayer) y el de *demanda martirial* nos permiten entender con más claridad la importancia y las repercusiones del evento de noviembre de 1927 en que perdieron la vida Miguel Agustín Pro y otros tres hombres, lo que

lo catapultó a la fama en el catolicismo transnacional y le ha dado una larga vida como símbolo en la política mexicana.

Por último, los eventos del 23 de noviembre de 1927 fueron analizados también en clave de derechos naturales, lo que permitió crear un discurso sobre Miguel Pro como víctima e introducir el tema de los derechos humanos cuando, en 1988, el nombre del sacerdote jesuita saltó nuevamente a la palestra en el contexto de su beatificación y la creación del centro de derechos humanos que hoy lleva su nombre.

Fuentes de información

Archivos

Archivo CARSO. Centro de Estudios de Historia de México (CARSO)
Archivo Miguel Palomar y Vizcarra. Centro de Estudios sobre la Universidad. Universidad Nacional Autónoma de México (MPV)
Archivo Histórico del Instituto Cultural de Aguascalientes (AHICA)
Archivo General de la Nación. Ramo Presidentes (AGN)
Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en México (AHCJM)
Archivo de la Parroquia de la Sagrada Familia (ASF-no catalogado)

Bibliografía

ANÓNIMO (1928). *An Outlaw of Christ. Miguel Agustin Pro S.J.* New York: The America Press.

BARQUÍN Y RUÍZ, A. (1967a). *Luis Segura Vilchis*. México: Editorial Jus.

_____. (1967b). *El clamor de la sangre*. México: Editorial Jus.

CANTO, M. y PASTOR R. (1997). ¿Ha vuelto Dios a México? La transformación en las relaciones Iglesia-Estado. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

COHEN, J. y ARATO, A. (2001). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.

GÓMEZ FRAGOSO, J. (1988). *El atentado contra Obregón* en *Christus. Teología y Ciencias Humanas* (619). México: [s/e].

GONZÁLEZ SCHMAL, R. (2011). Un amparo insólito y el conflicto religioso de 1926-1927. En González Oropeza, M. y Ferrer Mac-Gre-

gor E. (coords.). *El juicio de amparo. A 160 años de la primera sentencia.* Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

López Menéndez, M. (2016). *Miguel Pro. Martyrdom, Politics and Society in Twentieth-Century Mexico*. Lanham: Lexington Books.

_____, M. (2017). Mártires abandonados, militancia católica, memoria y olvido en México. En *Sociedad y Religión, Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. xxvii (48).

Martín del Campo, R. (1954). *Prueba del Martirio del Padre Pro y del Proceso de Beatificación*. En *Favores del Padre Pro*, Año 25(726).

Mayer, A. (2000). *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions Princeton and Oxford.* Princeton: Princeton University Press.

Moore, B. (2000). *Moral Purity and Persecution in History*. Princeton: Princeton University Press.

Scherer, J. (2005). *El indio que mató al Padre Pro*. México: fce.

Wilson, B. (1975). *The noble savages, the primitive origins of charisma and its contemporary survival*. Berkeley: University of California Press.

Woodward, K. (1991). *Making saints, inside the Vatican, who become saints, who do not, and why*. London: Chatto & Windus.

II. LAS DERECHAS FRENTE A LOS PROYECTOS CULTURALES Y EDUCATIVOS DEL ESTADO MEXICANO

Una aproximación a la narrativa y la poética de la derecha mexicana en el contexto constitucionalista de 1917

Gabriela Díaz Patiño[1]

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar acerca de los diversos caminos ideológicos que tomaron algunos escritores católicos y/o de raigambre conservadora a raíz del movimiento revolucionario de 1910, atravesando la promulgación de la Constitución de 1917 hasta momentos antes de iniciar la revuelta armada de 1926. El texto propone una forma de aproximación al conocimiento de las derechas en México desde los proyectos culturales, en este caso, las narrativas y poéticas creadas por una generación de escritores que manifestaron en sus obras sus creencias religiosas o el seguimiento de una ideología conservadora.

La guerra civil de 1910 y la definición de muchos de sus principios en la Constitución del 17 fueron estableciendo el papel de la institución eclesiástica y de la cultura católica bajo un nuevo panorama de laicidad estatal en los albores del México del siglo XX. Las regulaciones en materia religiosa que se implantaron en la nueva Constitución tuvieron un impacto directo sobre diversos aspectos del modo de vida católico –tan arraigado en la sociedad mexicana–

1 Profesora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia e investigadora del Centro de Estudios Interdisciplinario Deiman.

activando diversas reacciones en miembros del episcopado nacional, en otros grupos religiosos (clero regular, congregaciones y asociaciones católicas, entre otros) y en diversos sectores de la sociedad mexicana, identificados con el conservadurismo decimonónico, que defendía los valores impuestos por la cultura católica en el país. ¿Cuál fue el sentir y la expresión de la generación de escritores abiertamente católicos, que vivieron el tránsito entre el México de la dictadura porfiriana al México revolucionario?, ¿se vio transformada su espiritualidad religiosa tras la configuración de una nueva relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano regulados en la Constitución del 17?, son las preguntas que guían esta reflexión.

¿Por qué acercarnos a las narrativas y poética de orden confesional católico y conservador? Los escritores en general, muestran en sus obras una visión propia de la sociedad en la que se desenvuelven; a través de sus relatos o poemas logran expresar sus propias influencias y las preocupaciones que los contextos sociales, culturales y/o económicos en los que les tocó vivir, les invaden. Las creaciones literarias nos acercan a las preocupaciones y visiones de vida que tienen los autores y, de forma paralela, a los entornos de influencia. Así, se debe tomar en consideración la manera en que los escritores responden ante su realidad sociocultural y la forma en la que pretenden influenciarla con su creación literaria.

Esta perspectiva nos habré una posibilidad para entender los cambios o continuidades en el pensamiento conservador mexicano del siglo xx. Considero que la generación finisecular de escritores abiertamente católicos fue transitando en su quehacer narrativo y/o poético de las constantes referencias al pensamiento doctrinal eclesiástico hacia posiciones cada vez más "laicas" de la espiritualidad católica. La mentalidad católica-conservadora va a dar paso a otra que concentrará sus esfuerzos en los valores y principios tradiciona-

les con los que se identificaban la mayoría de los mexicanos, dejando atrás la defensa del catolicismo y de la institución eclesiástica, y defendiendo otros valores como la hispanidad, por ejemplo. Desde la óptica de varios escritores católicos y/o conservadores, dichos principios pueden salvar a la sociedad mexicana de los "malos influjos" de la modernidad, y en su lugar dirigir a la nación hacia una "modernidad católica" o una modernidad con valores tradicionales que han conformado el ser nacional, pensamiento que se traducirá en términos políticos como *ideología* de *derecha católica*, o simplemente, de derecha.

El catolicismo en la literatura mexicana finisecular

A finales del siglo XIX la narrativa y poética mexicanas pasaban por un momento de transición que se vería reflejado, primero, a través de la crítica a la corriente literaria nacionalista que había cruzado todo el siglo y, segundo, por el arribo del modernismo- hispanoamericano que influyó tajantemente en la nueva generación de escritores mexicanos.

Por un lado, los grupos literarios fundados a inicios de la vida independiente habían logrado consolidar en los relatos novelados de varias generaciones una narrativa nacionalista (Perales Ojeda, 2000, p. 29-51). En buena medida esa cultura literaria –dominada por el romanticismo y prolongada a lo largo del siglo– se construyó bajo el influjo de los acontecimientos políticos, sociales, económicos y de intervenciones extranjeras que sufrió el país. Sus autores –muchos de ellos partícipes en los procesos políticos de construcción de la naciente República mexicana– buscaron resaltar los que se

consideraban elementos esenciales de la identidad nacional a través del conocimiento y descripción exhaustiva de los paisajes, costumbres y tradiciones (Altamirano, 1868). Autores como Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), Manuel Payno (1810-1894), Guillermo Prieto (1818-1897), Vicente Riva Palacio (1832-1896), José López Portillo y Rojas (1850-1923) e incluso en la primera etapa de Mariano Azuela (1873-1952), comprometidos con el proceso de construcción de una nación independiente, estable y unida en valores tradicionales, escribieron acerca de los convulsos acontecimientos que aquejaban al país, sobre el surgimiento de nuevos actores sociales que comenzaban a conformar la sociedad mexicana —bandoleros, obreros, la burguesía, etc.— con las particularidades de un lenguaje popular que describía la lenta transformación de los paisajes y comunidades provincianas y siempre con la consigna de "educar y moralizar a las masas".[2]

El tema religioso estuvo presente todo el tiempo y fue abordado lo mismo por liberales que por conservadores, pues a pesar de los debates y movimientos sociales que se suscitaron en defensa u oposición de terminar con ciertos privilegios eclesiásticos y establecer la separación de poderes de la Iglesia y el Estado, unos y otros compartían la tradición de una formación católica. De tal forma, que vemos en prácticamente toda la narrativa y poética literarias mexicanas del siglo XIX referencias tanto del lenguaje eclesiástico y doctrinal católico como a múltiples y centenarias tradiciones y costumbres de la arraigada cultura católica. Como plantea Sara Sefchovich, la literatura nacionalista decimonónica muestra, por una parte, los deseos de progreso y modernidad pero, al mismo tiempo, se subrayaba que

2 En *Revistas literarias de México* (1868), Altamirano expresa copiosamente la función social que deberían cumplir la escritura de novelas en el país.

eso, sólo podía alcanzarse mediante la conservación del orden y los valores tradicionales definidos por el catolicismo (Sefchovich, 1987, p. 26).

En este contexto literario los lectores podían regocijarse con la lectura del cuento "La monja y el diablo" de Manuel Payno (1868, pp. 246- 255), mediante el cual su autor presentaba los peligros a los que las damas se enfrentaban en la cotidianidad y el comportamiento "correcto" que tenían que seguir para salir bien libradas; al tiempo que se encontraban, también de Payno, el realismo expresado en *Los bandidos de Río Frío* (1889-1891), novela en la que se presenta un fenómeno social complejo como el vandalismo suscitado en el México de principios del siglo XIX, como consecuencia de la desestabilización social, económica y política del país (Payno, 2004). O bien, ver reflejado en una historia como *La Navidad en las montañas* (1871) de Ignacio Manuel Altamirano, el debate a lo largo del siglo XIX entre la Iglesia católica y el Estado nacional en construcción, a través del diálogo entre un capitán que luchó en la guerra de Reforma y un cura de pueblo de origen español (Altamirano, 2007). El novelista Guillermo Prieto escribió en el epígrafe al soneto de *La Virgen de Guadalupe* la petición divina "a favor de la causa liberal y contra los obispos" (Zaid, 2005, p. 428). Estas serían las formas de abordar lo católico y eclesiástico —que no es lo mismo, cabe recalcarlo— de la literatura nacionalista a lo largo de prácticamente todo el siglo XIX y principios del XX.

Como respuesta a esas vivencias históricas y literarias decimonónicas, hacia la última década del siglo, surgió la expresión de una nueva generación de escritores que nacieron alrededor del último cuarto del siglo XIX, y por tanto su experiencia política se constreñía

a los años dictatoriales de Porfirio Díaz. El modernismo literario[3] en poesía y el realismo en la prosa novelada surgieron en respuesta no sólo a la forma o el lenguaje de la que consideraban una literatura anquilosada sino a los comportamientos "excesivos y presuntuosos" de la burguesía naciente, lo mismo que al estancamiento político, social y cultural que había impuesto el régimen porfirista.[4] Esa nueva generación formada lo mismo dentro de los valores del liberalismo como en la tradicional religiosidad católica, fue resultado del alcance de la "secularización de las conciencias" a la que aspiraban los liberales más radicales como Melchor Ocampo, Benito Juárez o Sebastián Lerdo de Tejada.

Por ello es que podemos ver en autores como Manuel Gutiérrez Nájera (1859-1895) una dualidad en su obra que oscila entre una profunda fe católica y el escepticismo religioso de la época. Influenciado con firmeza por los valores del catolicismo inculcados por su madre, quien pretendió dirigir su vocación hacia el sacerdocio, Gutiérrez Nájera escribió composiciones poéticas de tema católico-religioso como "Dios" (1877), "Non Omnis Moriar" (1883) y "Pax animae" (1890), mismas que hicieron pensar a muchos críticos literarios en la obra del Duque Job como una continuidad de la de los denominados "salmistas del catolicismo decimonónico": Manuel Carpio y José Manuel Pesado. Sin embargo, no fue ese el camino que siguió el autor de "La balada de Año Nuevo".[5]

3 Estilo artístico que nació en la Europa finisecular bajo un espíritu de inconformidad.

4 En una conferencia titulada "La batalla de las letras" expuesta en 2010 con motivo del Centenario de la Revolución mexicana, Antonio Saborit expresó: "Con la llegada del modernismo a nuestro país, se calentaron los ánimos revolucionarios en la escritura y se empezó a realizar una literatura crítica del entorno social, político y económico, y ya no la autocomplaciente del régimen porfirista".

5 Justo Sierra escribió en el prólogo al libro *Poesías* de Manuel Gutiérrez Nájera: "Yo creo que iba a ser el gran poeta religioso de la aurora del siglo latinoamericano (…)." (Nájera, 1896, p. 15).

También influenciado por las aspiraciones y experiencias políticas paternas, Gutiérrez Nájera se empapó de las ideas liberales y vivió importantes momentos del proceso secularizador en México, de tal suerte que buena parte de su obra más que anhelar, evocará la "aparentemente disminuida" cultura católica. En ese tenor, escribió "Las misas de Navidad" (1880), "La fiesta de la Virgen" (1881), o "Abuelita, ya no hay Corpus" (1887). De alguna forma Gutiérrez Nájera fue experimentando la convicción de separar la fe religiosa que su madre le había inculcado, de su expresión artística más madura, en la que opta por dejar a un lado las preocupaciones políticas y sociales para destacar más temas naturalistas, exóticos y llenos de simbolismo por los que tanto pugnaba esa nueva generación de literatos fundada por el propio Manuel Gutiérrez Nájera.

A esa generación y tendencia literaria pertenecieron Juan de Dios Peza (1852-1910), quien influenciado por el liberalismo, plantea en sus poemas de corte religioso, como "Pecar rezando" o en "La cruz en el camino" ambos publicados en 1873, la separación entre lo mundano y lo espiritual; o Manuel José Othón (1858-1906), Salvador Díaz Mirón (1853-1928), Luis G. Urbina (1864-1934), Amado Nervo (1870-1919), y hasta José Juan Tablada con su irreverencia doctrinal religiosa (1871-1945). En las obras de estos autores se percibe la conexión entre la crisis espiritual católica de fin de siglo y la expresión estética. De esta forma, vemos en algunas obras poéticas como el "Salmo del Fuego" de Othón, o en "Te bendigo, Señor" de Urbina, visos que manifiestan la profunda fe de sus autores, o la necesidad de una fuerza religiosa como en *La oración del preso* (1893) de Díaz Mirón.

De la misma generación modernista pero en aulas conciliares

Además de estas aportaciones novedosas en las letras nacionales, que en buena medida expresaban una transformación en la necesidad de exteriorizar, o no, el sentir de la fe, al interior de las instituciones eclesiásticas —principalmente de los seminarios conciliares— se desarrollaba también una expresión de lo religioso-católico a través de las letras. Y se experimentaba asimismo una transformación en su pensamiento político y religioso. Se puede decir que el acceso que los autores mexicanos modernistas tuvieron de las traducciones del griego al español de Horacio y Virgilio, que hicieran los clérigos Joaquín Arcadio Pagaza (1839-1918), Ignacio Montes de Oca (1840-1921), Atenógenes Segale (1868-1903) y Monseñor Thomas Twaites (1870-1959), influyeron profundamente en las obras de algunos modernistas como Gutiérrez Nájera, Othón, Nervo o Tablada. Pero, al mismo tiempo, estos clérigos poetas lograron desarrollar una poesía a su vez influenciada por las ideas literarias modernistas, principalmente en su obsesión por la corrección del lenguaje manteniendo cierta sencillez en la composición y recordando con sutileza lo reconfortante de la oración o los rituales católicos en la unión del alma con la divinidad cristiana; con ellos hubo una renovación de la poética católica nacional.

A través de su obra, este grupo realizó un esfuerzo por construir una humanidad y un mundo completamente renovados; por ello en sus obras encontramos un retorno a la civilización clásica greco-romana, a la que se le atribuyeron las potencialidades originarias de la humanidad. Así lo reflejan *Los murmurios de la selva* (1887) de Joaquín Arcadio Pagaza o el poema *Porque* (1894) de Atenógenes Segale.

Así se expresaba lo religioso previo a la entrada de 1910. Para algunos autores las obras de los modernistas mexicanos reflejan la crisis de la espiritualidad (Herrera, 2013, p. 55), pero también encontramos una diferencia radical con las generaciones porfiristas: Los inicios de un distanciamiento entre la vida política y la creación literaria.

Los acontecimientos político-nacionales y su influencia en los escritores católicos

Bajo la dictadura de Porfirio Díaz, constitucionalmente permanecieron las Leyes de Reforma[6] que habían logrado establecer una nueva relación entre el Estado mexicano y la institución eclesiástica católica tratando de limitar el poder de influencia de ésta al espacio clerical y de espiritualidad individual. En la práctica, esas leyes se fueron flexibilizando en el transcurso de la dictadura porfirista al grado de hacer posible la reorganización política y social de los laicos y de la jerarquía católica mexicana que, desafiando las leyes, mantuvieron las expresiones de religiosidad en las calles, reforzaron algunas instituciones y crearon otras para la difusión de un mensaje de recristianización social en el país.[7]

6 Las cuales fueron incorporadas a la Constitución de 1857 por Sebastián Lerdo de Tejada en 1876.

7 La historiografía mexicana ha dado cuenta pormenorizada de ese proceso de reordenamiento eclesiástico desde distintos frentes. Algunas de las investigaciones, ya clásicas, a las que se puede remitir, serían: Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1914*, 1981; Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia:* Rerum Novarum, *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos. (1891-1911)*, México, COLMEX, 1991; Jean A. Meyer, *Catolicismo social en México hasta 1913*, IMDOSOC, 1992; José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, IMDOSOC, 1994; Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso, México siglo* XIX, Porrúa, México, 2010.

En la que sería la octava participación electoral de Porfirio Díaz como presidente de la República (en 1910), muchas nubes comenzaron a ensombrecer el panorama y a anunciar una crisis en el sistema. La avanzada edad de Díaz y sus propias expresiones de abrir la participación electoral a otros actores políticos, agitaron diversos movimientos políticos y sociales que ya estaban operando –como el movimiento magonista. Diversas fuerzas políticas se presentaron en las elecciones de 1910 y, sin embargo, Díaz volvió a hacerse de la presidencia. Frente a ello estalló un movimiento armado encabezado por el empresario coahuilense Francisco I. Madero, para derrocar al legendario General-Presidente Díaz, lo cual sucedería meses más tarde.

Para diversos sectores de la sociedad mexicana el triunfo de Madero representaba una bocanada de aire fresco y posibilidades de una renovación nacional. Concretamente para miembros del episcopado nacional Madero representaba una oportunidad de modificar el estatus constitucional de la Iglesia católica en México y restablecer los derechos de libertad religiosa que diversos miembros de la comunidad católica en el país, decían, se habían perdido con las Leyes de Reforma. Asimismo, para los católicos laicos, el movimiento maderista representó un momento para tratar de afianzar su participación en la vida política nacional a través de la creación de un partido político de adscripción abiertamente confesional. Con esa conciencia se fundó el Partido Católico Nacional (PCN) en 1911.[8] Sin embargo, pronto estos sectores que apoyaron inicialmente a Madero comenzaron a dejarlo solo en razón de que el proyecto revolucionario no tomaba las formas que cada grupo es-

8 En 1911 se fundó el Partido Católico Nacional (PCN) apoyando la fórmula electoral Madero-León de la Barra. Tras la derrota y expulsión de Victoriano Huerta el PCN va perdiendo influencia desintegrándose a principios de 1914.

peraba. El giro que tomó la administración de Madero, provocando escisiones en los dirigentes revolucionarios y dando continuidad a la lucha armada, propició el apoyo de algunos miembros de la dirigencia del partido católico y de la jerarquía católica a un golpe de Estado. Dicho golpe, si bien fue encabezado por el general Victoriano Huerta, fue perpetrado por diversos actores sociales que iban desde el embajador estadounidense Henry Lane Wilson, diversos mandos militares –Bernardo Reyes, Félix Díaz, entre otros–, hasta algunos miembros del episcopado nacional y del propio PCN. El golpe de Estado terminó a inicios de 1913 con el gobierno de Francisco I. Madero y también con su vida y la del vicepresidente José María Pino Suárez.

Ya bajo el régimen huertista, los católicos y su Iglesia mostraron cierta ambigüedad en su posición frente al gobierno de Victoriano Huerta (Ceballos Ramírez, 1991, pp. 331-337). Por una parte, algunos miembros del PCN y del episcopado se adhirieron al régimen huertista aún en contra de otros colaboradores del partido. Confiaban que el gobierno de Huerta mejoraría la situación de la Iglesia católica y de los católicos y les brindaría la oportunidad de llevar adelante sus programas de reincorporación a la vida pública nacional (Adame Goddard, 1981, p. 181). Con este objetivo, el 6 de enero de 1914, desfilaron juntos algunos militares, miembros del gabinete huertista y varios prelados de la jerarquía católica mexicana, durante la celebración de "*La Renovación Solemne de la Consagración de México al Divino Corazón de Jesús*". Con la intención de contar con el apoyo de la Iglesia católica y del PCN, Victoriano Huerta autorizó el acto religioso, a pesar de lo que las leyes constitucionales dictaban en relación con la prohibición de cualquier culto externo. Estas acciones fueron las que colocaron a los católicos y a la jerarquía eclesiástica mexicana como enemigos de la Revolución. El grupo

constitucionalista dirigido por Venustiano Carranza emprendió un anticlericalismo a mansalva y una radicalización con respecto a las leyes liberales que trataban el tema de la participación clerical o laica que se adscribiera como de carácter confesional en la vida pública, lo cual se vio reflejado en la Constitución de 1917.

Varias son las regulaciones que en materia religiosa quedaron establecidas en la nueva Constitución: Libertad de creencias, prohibición de ordenes monásticas, culto público limitado a los templos, enseñanza laica, gobierno sin confesión religiosa, prohibición a las corporaciones religiosas para adquirir o administrar bienes raíces o capitales y participación de grupos confesionales en los órganos de gobierno. Estas y otras medidas impactaron directamente sobre diversos aspectos de la cultura católica mexicana activando diversas reacciones de resistencia entre el episcopado nacional, otros grupos religiosos y en diversos sectores de la sociedad mexicana en su conjunto.

Una vez finalizada la etapa bélica de la Revolución (1913-1920) se inició en México un periodo de conformación de instituciones en el que la educación y la cultura tomaron un papel primordial. Bajo el liderazgo de los miembros de los grupos culturales El Ateneo de la Juventud (Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, entre otros) y del grupo conocido como los Siete Sabios (Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morin, Antonio Castro Leal, Alfonso Caso, Alberto Vásquez del Mercado, Teófilo Olea y Leyva y Jesús Moreno y Vaca) se planteó, en palabras de Rosa García Gutiérrez: "La necesidad de convertir la cultura en política cultural; es decir, ofrecer lo cultural como un servicio y una contribución directa a la nación…" (García Gutiérrez, 1999, p. 29). Esto propició la proliferación de proyectos culturales heterogéneos y la consecuente controversia entre los mismos.

El tema de lo religioso-católico tomaba su propio rumbo. En el ámbito de la poesía hubo una doble tendencia. Nuevamente una resistencia al cambio volcó la inspiración poética hacia el cuidado tradicional del lenguaje pero manteniendo sobriedad y mesura que diera espacio a la reflexión espiritual y moral. Representante de este tipo de expresión poética fue Enrique González Martínez (1871-1952) con sus obras *Silenter* (1909) y *Los senderos ocultos* (1912).

Otros autores en los que al mismo tiempo que se aprecia el peso de la tradición católica se vislumbra un sutil cambio secularizador en algunas de sus obras poéticas son: Salvador Díaz Mirón (1853-1928), Amado Nervo (1870-1919) y Luis G. Urbina (1864-1934), el tema de los ángeles y episodios bíblicos serán característicos para apreciar la religión en sus poemas.

Otra tendencia importante fue la de una poesía más independiente, con una visión propia del alma mexicana, proponiendo nuevas posibilidades expresivas. El máximo exponente de esta propuesta fue el zacatecano Ramón López Velarde (1888-1921), quien logró imponer su convicción religiosa al tiempo que se adaptaba a las experiencias de la modernidad históricas y literarias, y a los debates sobre la identidad nacional, a los tiempos y al país que le tocó vivir. Nacido y formado bajo pleno régimen dictatorial porfirista, su formación política estuvo dirigida hacia el rechazo de un gobierno que limitaba las aspiraciones de ciertos grupos de la clase media a la que él perteneció, de tal forma que se entiende cómo a sus veinte años *La sucesión presidencial* (1908) de Francisco I. Madero llenó sus expectativas de cambios políticos trascendentes (Sheridan, 2009).

Esos anhelos también se vieron reflejados en varias de sus obras en las que expresa el deseo de construir una patria "generosa, elegante" y sustancialmente católica, porque para López Velarde la identidad del mexicano se encuentra en su formación espiritual,

establecida a partir de una cultura católica fuertemente arraigada (Sheridan, 2009). En sus obras cumbre *La sangre devota* (1916) y *La suave Patria* (1921) establece la convicción de llevar a México hacia lo que Gabriel Zaid denominó "una modernidad católica", se vislumbra la influencia del pensamiento político y doctrinal del catolicismo social propuesto por León XIII. Muestra de la adaptación histórica de López Velarde se vio también cuando en 1917 aceptó ser secretario particular del Secretario de Gobernación del gobierno de Carranza, razón por la cual comenzó a recibir una serie de críticas por parte de la intelectualidad católica que alguna vez lo alabó, como Eduardo J. Correa, fundador del PCN.

Con el establecimiento constitucional de un Estado laico en México y un régimen anticlerical posrevolucionario se dio el surgimiento de otro estilo poético que pretendía, más que responder a las medidas anticlericales de los gobiernos del Maximato, encontrar respuestas a partir de la ideología y espiritualidad católica a los diversos problemas planteados por la modernidad: Como las guerras internacionales, las crisis económicas, la creciente desigualdad social, el individualismo, la pérdida de los "valores familiares y cristianos" y el surgimiento de nuevas ideologías que cuestionaban al capitalismo. Entre los autores de esta corriente se encuentran los presbíteros Alfonso Méndez Plancarte (1909-1955), Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949), Ángel María Garibay (1892-1967) y el seglar Alfonso Junco (1896-1974), entre otros. El hilo conductor que une a estos *autores católicos* es que cada uno de ellos encontró en el catolicismo una respuesta para afrontar los desafíos que los acontecimientos internacionales –concretamente las ideologías fascistas y nacionalsocialistas– planteaban a las sociedades. Y, al mismo tiempo, muchos de ellos, intentaron marcar distancia con relación al proyecto de restauración del catolicismo diseñado desde la Santa

Sede, intentando una relación distinta, que se percibe en sus obras, con relación a la institución eclesiástica y más bien próxima a lo "religioso" o "lo espiritual católico".

En cuanto a la narrativa católica ésta siguió una línea del conservadurismo decimonónico a través de la literatura colonialista. El tema resurgió en la década de 1920 como la respuesta que el conservadurismo daba al proyecto cultural nacionalista de los gobiernos posrevolucionarios. Esa tendencia literaria tenía sus antecedentes inmediatos en autores anteriores a la Revolución como Vicente Riva Palacio, José López Portillo o Joaquín Gómez Vergara, quienes fundaron una narrativa literaria que buscaba en el pasado hispano, pero esencialmente en la religión católica, un elemento cultural de cohesión social y moral para el saneamiento de los males de la nación. No obstante, además de los escritores de novelas, la tendencia literaria colonialista, era fomentada por otros estudiosos del pasado como Luis González Obregón, el historiador de *México viejo* y *Las calles de México* (1922), por los estudios del arte de la época de Manuel G. Revilla, por Manuel Romero de Terreros, Federico Mariscal, y por los acuciosos ensayos de historia de arte colonial de Manuel Toussaint.

Influenciados en esas obras, surgió en México una generación de autores que, hacia 1917, comenzaron a escribir relatos exaltando la raíz hispánica de México. Al leer algunas de esas obras podemos percibir el propósito de indagar en la tradición para saber algo más de la identidad nacional, pero sin olvidar la intensión de crear una expresión artística propia que en muchos aspectos representaba una continuación del realismo decimonónico, si bien aportando una variación temática.

Las primeras obras colonialistas o virreinalistas de esta nueva época, surgieron en el concurso literario que convocó la Dirección General de Bellas Artes en 1917, quedando como ganadores los re-

latos "Perfume de antaño", de Jorge de Godoy, y "Un mulus ex-machina", de Genaro Fernández MacGregor, ambos textos inspirados en la colonia. La publicación de estas obras despertó el interés de otros autores por explorar el pasado novohispano como una forma de acercarse y entender el presente. Bajo esa lógica Artemio de Valle-Arizpe reunió en *La muy noble y leal ciudad de México* varios testimonios documentales y orales sobre la historia de la capital del país. El relato construye una imagen idílica:

> [...] el vivir era todo paz dulce y todo quietud benigna, entre la sombra perfumada de tanta entre tantas iglesias y entre tantos conventos y entre tantas casas nobiliarias e insignes. Un encanto sosegado sahumaba toda la ciudad. La vida se deslizaba apacible y buena, con espaciosa dulzura, entre una gran quietud espiritual y se anegaba en gran placidez.

Con esa añoranza al pasado hispano y a la tradición del catolicismo que se encontraba lo mismo en el paisaje arquitectónico con sus templos y capillas o con los sonidos de las campanas y el pasar de las peregrinaciones que llevaban a cuestas la imagen devocional de cada barrio, buena parte de la literatura colonialista habría de reconstruir un imaginario de un pasado que se resistía a ser olvidado. Así lo hizo Genaro Estrada en su *Visionario de la Nueva España*, pieza que reunía tres leyendas fantasmagóricas. Y con esa misma lógica le siguieron las obras *El secreto de la escala* (1918), "El surco de las carabelas", "La dama del medallón" y "La sombra del virrey", todas de Francisco Monterde García Icazbalceta; y en 1918, escribió *El madrigal de Cetina*, relato que abrió el camino para otros de inspiración similar como *El corcovado: Un amor de don Juan Ruíz de Alarcón y Mendoza*, de Ermilo Abreu Gómez o las obras de Artemio

de Valle-Arizpe, *Doña Leonor de Cáceres y Acevedo* y en *Cosas tenedes* (1922).

Pero estas obras no despertaron el interés de amplios grupos de lectores debido fundamentalmente al lenguaje, con giros, construcciones y arcaísmos completamente en desuso en oposición a una literatura secular más directa. En su carta-prólogo a la obra de Abreu Gómez, Alfonso Reyes sentenciaba: "Algo largo el cuento para el suceso, mucho deleite de ensartar palabras por el gusto de hacerlo".[9]

No obstante esas críticas Abreu Gómez publicó *La vida milagrosa del venerable siervo de Dios Gregorio López* (1925), otro relato con la misma tendencia en el uso del lenguaje y en el que se presenta la vida de ese personaje nacido en Madrid en 1542 y fallecido en México en 1596, cuando gobernaba el virrey Luis de Velasco. A través de una ambientación que remonta al lenguaje de la época virreinal, Abreu Gómez nos presenta al protagonista de su historia como un ser misterioso que hizo vida de ermitaño en Santa Fe, lugar próximo a la Ciudad de México, quien llegó a convertirse en centro de peregrinación y quien pasó de ser sospechoso de judaizante o alumbrado a convertirse a beato tras abrirse un proceso de canonización. Con este relato Abreu Gómez se acercaba a los temas de la heterodoxia. Pero quien mejor logró abordar el tema fue Julio Jiménez Rueda en su obra *Moisen: Historia de judaizantes e Inquisidores que vivieron en la Nueva España al promediar el siglo* XVII (1924), relato dedicado a recrear "la atmósfera recatada y temerosa del virreinato de la Nueva España". Aquí Jiménez Rueda, en un intento por llamar la atención de las nuevas generaciones hacia temas que recreaban la historia virreinal, presenta una narrativa moderna que dejaba a un lado el lenguaje rebuscado. En la misma tónica en el

9 *El corcovado*, p. 13.

uso del lenguaje, pero siguiendo el interés por los temas del virreinato, Jiménez Rueda escribió *Sor Adoración del Divino Verbo* (1923) rememorando la vida de Sor Juana Inés de la Cruz, máxima exponente de la intelectualidad barroca novohispana. Otra obra de relevancia fue la de Jorge de Godoy, quien reunió en *El libro de las rosas virreinales* media docena de novelas cortas inspiradas en el Virreinato.

Una de las últimas expresiones de la corriente colonialista de la década de los veinte, fue la obra de Genaro Estrada *Pero Galín*, publicada en 1926. Con este libro Estrada quizó entablar una crítica al estilo anquilosado del género, que él mismo había practicado en la etapa inicial de su producción. Él mismo plantea en la introducción su rechazo a "las cosas modernas" y en ese sentido su pasión por intentar recuperar para las nuevas y futuras generaciones un atractivo reencuentro con el pasado virreinal. No obstante los esfuerzos señalados, la relevante producción que mantuvo la tendencia literaria colonialista pronto perdió presencia en el ámbito literario mexicano. Esa crisis se debió al nuevo rumbo nacionalista que entonces tomaba la cultura del país en el contexto de una discusión que legitimaría la novela sobre la Revolución mexicana en perjuicio de otras opciones narrativas. Pero esencialmente esa crisis se debió al propio desinterés presentado por los mismos autores colonialistas que ya no encontraron en el pasado hispano y en la tradición del catolicismo la respuesta a la conformación de una identidad nacional, los intelectuales conservadores dejaron de tener en la defensa de la religión su principal motivación.

Conclusiones

Los sucesos políticos de principios del siglo XX en México propiciaron un cambio en la mentalidad conservadora de una parte de la intelectualidad católica en el país. La actuación del episcopado nacional y del grupo laico que fundó el PCN en los acontecimientos que se sucedieron desde el movimiento maderista hasta el apoyo al golpe de Victoriano Huerta, propiciaron el inicio de un desapego entre la opinión y actuación pública de la institución eclesiástica y la de los fieles católicos. Para algunos miembros de las nuevas generaciones de escritores católicos el movimiento revolucionario representó un momento de esperanza para acabar con la dictadura y la imposición política de un régimen "injusto y antidemocrático".

Muchas expresiones de la literatura mexicana representan una ventana idónea para observar, desde la visión de un sector de la sociedad, los cambios y continuidades que experimentó un sector de la cultura nacional que influía en la vida pública, política y social. Durante mucho tiempo se extendió la idea de que la sociedad mexicana estuvo dividida entre "liberales progresistas" y "conservadores retrógrados", sin embargo, estudios recientes y de distintas índoles humanistas nos muestran una mayor complejidad en la definición ideológica y religiosa de las mujeres y los hombres que vivieron en ese siglo. Complejidad que de manera inevitable, y por fortuna, es sinónimo de riqueza. Así, hubo católicos con ideas liberales o progresistas y hubo liberales con una fuerte convicción en su espiritualidad cristiana. La literatura decimonónica y de principios del siglo XX, a diferencia de hoy, modificaba éticas, creaba consensos políticos, provocaba polémicas: Decidía el futuro de la recién creada nación. Así, las ideas de este sector conservador, apoyadas en instituciones y creencias fuertemente arraigadas, se vieron confrontadas con

otras propuestas, con otras literaturas, que las obligó a replantear sentidos y funciones en la organización de las nuevas sociedades modernas. En ese sentido, el estudio de la literatura de autores que asumieron su formación religiosa como fundamento de sus obras puede ser un termómetro para medir los cambios que estaba experimentando no sólo el catolicismo sino la sociedad completa. La literatura *católica* o *conservadora* adquirió nuevos tintes, que reflejan los nuevos paradigmas de una sociedad que pretendía regirse por nociones como el progreso, la libertad y el bienestar económico y social.

Desde este panorama, hemos intentado reflexionar sobre algunas cuestiones que han quedado en los márgenes de la historia de la literatura moderna mexicana, de la reflexión estética literaria y de la propia historia de México. Es el caso del tránsito que experimentó la literatura mexicana entre la última década del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Particularmente intentamos entender —y éste es un primer acercamiento— el proceso intelectual que experimentaron en su quehacer literario los autores de ideología conservadora y espiritualidad católica a lo largo de un periodo en el que, si bien ya se ha definido la laicización de la sociedad mexicana —después de pasar por un largo proceso de secularización a lo largo del siglo XIX entre el Estado y la Iglesia católica—, en el terreno de la tradición poética y narrativa se está produciendo una autonomía de la tradición religiosa con relación a la institución eclesiástica.

Los autores que revisamos, si bien asumían públicamente una espiritualidad de tradición católica, aceptaban la Revolución, pero creían que ésta debía ya detenerse y defendían el progreso de la nación a través de un sistema de paz y orden fundamentado en la civilización de colonización hispana, con los valores y principios del catolicismo. La obra de los autores estudiados obedece así a una

oposición de proyectos o planteamientos de signo liberal y positivista, continuando y culminando una visión entre pintoresca y nostálgica del virreinato que, a lo largo del siglo XIX, había contado con diversas manifestaciones, pero que perdió presencia en el ámbito literario mexicano iniciado el siglo XX.

¿Cuál fue el sentir o manifestación de la generación revolucionaria de escritores católicos tras el lugar que se le dio a la institución eclesiástica en la nueva Constitución? El anticlericalismo y política para reducir el influjo de la cultura católica en la vida nacional que se vio reflejado en el acta constitutiva de 1917 si bien limitaba la participación eclesiástica en la vida política nacional y cualquier participación política laica declarada confesional.

Como se mencionó al inicio del trabajo, la mentalidad conservadora va a dar paso a una mentalidad que va a concentrar sus esfuerzos ya no en la defensa del catolicismo o de la institución eclesiástica sino en los valores y principios tradicionales, como pueden ser el recato femenino, la consolidación de la institución familiar como pilar de la sociedad, la decencia entendida como buenos modales, respeto a las figuras de autoridad, etc., valores todos que pueden salvar a la sociedad mexicana de los influjos de la modernidad, y que se irá traduciendo en términos políticos como valores de los grupos de *derecha católica*.

Frente a las medidas tomadas por los gobiernos revolucionarios y anticlericales y manifestados en la Constitución de 1917 los sectores manifiestamente conservadores de la sociedad orientaron su participación pública hacia diversos proyectos culturales con el objetivo de tener injerencia sobre la sociedad.

Fuentes de información

Bibliografía

Adame Goddard, J. (1914). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México: imdosoc.

Altamirano, I. M. (2007). *La Navidad en las montañas.* México: Editores Mexicanos Unidos.

_____. (1868). La literatura nacional. *Revistas literarias de México (1821-1867)*. Recuperado de: http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/68_vi_jun_2013/casa_del_tiempo_eIV_num_68_77_78.pdf

Banegas Galván, F. (1960). *El Porqué del Partido Católico Nacional*. México: jus.

Ceballos Ramírez, M. (1991). Catolicismo, maderismo y huertismo: de la leyenda negra a la necesaria revisión. En *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Colón, C. (2009). La construcción de la literatura nacional. *Revista Fuentes Humanísticas*, Vol. 21(38).

Gutiérrez, L. G. (2010). Poesía religiosa en el México colonial e independiente. *Literatura Mexicana*, Vol. 21(1). México: unam.

Herrera, A. (enero-marzo 2013). Apuntes sobre la poesía religiosa en México. *La Colmena,* núm. 77, México.

Herrera Zapién, T. (1999). El grupo *Ábside* y los humanistas levíticos de México. *Nauas Tellus*, Vol. 1(1).

Leyva, J. M. (2013). *Perversos y pesimistas*. México: Tusquets Editores.

López Méndez, S. (1987). *La obra de Joaquín Arcadio Pagaza ante la crítica*. México: uam-Azcapotzalco.

Madero, F. I. (1999). *La sucesión presidencial de 1910*. Facsímil. México: inehrm/Secretaría de Gobierno.

Mora Muro, J. I. (2011). El catolicismo frente a la modernidad. Gabriel Méndez Plancarte y la revista *Ábside*. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. 32(126).

Payno, M. (2004). *Los bandidos de Río Frío*. México: Porrúa.

Perales Ojeda, A. (2000). *Las asociaciones literarias mexicanas.* México: unam-iif/Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades.

Quirarte, V. (2018). *Constitución y Literatura.* México: Senado de la República/Secretaría de Cultura/inehrm/iij/unam.

Sefchovich, S. (abril, 1987). Ideología y literatura en el porfiriato. *Revista de la Universidad de México*, núm. 435.

Sheridan, G. (2009). Ramón López Velarde: Católico Maderista. En *Memoria de las Revoluciones en México.* México, núm. 4.

Serrano Ortega, J. A. (1994). Reconstrucción de un enfrentamiento: el Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911-febrero de 1913). *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 25(58). México: El Colegio de Michoacán.

Zaid, G. (2005). *Ómnibus de poesía mexicana.* México: Siglo xxi.

Hemerografía

El País (1899-1914)

La Nación (1912-1914)

Recursos Electrónicos

Aguirre Cristiani, M. G. (2017). La jerarquía católica en el exilio frente al nuevo marco jurídico revolucionario de 1917. *Política y Cultura*. (48) Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n48/0188-7742-polcul-48-00151.pdf

Blancarte, R. *La Cuestión Religiosa y la Constitución de 1917.* Recuperado de: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4424/16.pdf.

Valdés, O. (1988). El catolicismo poético de Ramón López Velarde. *Revista de la Universidad de México*. (451) Recuperado de: http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/12810/1404

Los Caballeros de Colón y la lucha por la educación católica

César Enrique Valdez Chávez[1]

Introducción

El 12 de diciembre de 1916, en la ciudad de Querétaro, tuvo lugar una de las muchas sesiones del Congreso Constituyente que se vieron marcadas por ríspidas discusiones y que, en el fondo, buscaban modificar las propuestas de reforma a la Constitución de 1857 presentadas por el "primer jefe" Venustiano Carranza. En aquella jornada, un numeroso público invadió las galerías del Teatro Iturbide (rebautizado en 1922 como Teatro de la República) para presenciar la sesión matutina que se dedicaría a la discusión del Artículo tercero. El encargado de leer el dictamen fue el diputado Luis G. Monzón, calificado por Juan de Dios Bojórquez como el más aburrido de los oradores. Al término de la lectura Francisco J. Múgica pidió la palabra.

El diputado Múgica comenzó afirmando que el Artículo tercero era, sin duda, el de mayor trascendencia para la nueva Constitución, y que el debate en torno a él era mucho más importante que muchas de las etapas más sangrientas de la Revolución. Lo consideró un momento solemne en el que se ponía en juego el porvenir de todos y cada uno de los mexicanos, de esa y las generaciones futuras. Se dijo enemigo irreconciliable del clero y fue enfático en los

1 Profesor-Investigador en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

peligros que tendría la nación mexicana si la educación continuaba en manos del clericalismo. Aprovechó también para culparlos de los intentos de desestabilizar al gobierno constitucionalista. Al término de su locución el público respondió con una ovación.

Por la tribuna desfilaron discursos de todo tipo. Acusaciones de fidelidades e infidelidades políticas rematadas por advertencias de la posibilidad de que los católicos arremetieran en contra del gobierno. La versión final del Artículo tercero fue criticada en algunos de los diarios capitalinos, por ejemplo, el 21 de diciembre en *El Universal*, se aplaudió la versión que había presentado el presidente Carranza asegurando que otros artículos eran los que tendrían los candados para evitar los abusos del clero. También destacaban como la principal inconsistencia de la versión final "que prohibía lo que daba como libertad," es decir, que afirmaba la libre enseñanza prohibiendo el desarrollo de la enseñanza religiosa. En fin, la reacción de los prelados mexicanos no se hizo esperar. El 24 de febrero de 1917, casi diez días después de promulgada la nueva Carta Magna, suscribieron una protesta, en ella encontramos la síntesis del conflicto entre el Estado y la Iglesia:

> … por una parte se restringe la libertad de enseñanza, toda vez que se prohíbe la instrucción religiosa aún en las escuelas privadas; por otra, se coarta a los sacerdotes la que todo hombre tiene de enseñar, y por último, se ataca el derecho de los padres de familia a educar a sus hijos según su conciencia y su religión, puesto que se les obliga a que estos reciban enseñanza laica, es decir, positivamente irreligiosa…[2]

2 *Protesta que hacen los prelados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada el 5 de febrero de 1917* (García, 1965, pp. 853-864).

Sin embargo, fue hasta julio que algunos diarios hicieron eco de este documento, toda vez que desde el mes de junio varios miembros de la jerarquía católica buscaron "exiliarse" en los Estados Unidos. Otra de las primeras reacciones fue la de los "padres de familia", el 27 de abril de 1917 se fundó la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), compuesta sobre todo por abogados e ingenieros de clase media. La mayoría de ellos habían formado parte del Partido Católico Nacional (PCN) y de los Caballeros de Colón (CC) (Pérez, 2015, pp. 111-186). Estos últimos, quizá, puedan considerarse como el pilar de la futura resistencia católica, es por esta razón que el objetivo del presente artículo es mostrar esas primeras expresiones de descontento contenidas en la revista *Columbus*, la cual fungió como órgano de difusión de CC. Es importante recalcar que además del descontento, los Caballeros buscaban imponer desde la feligresía, su opinión acerca de la educación.

En una primera parte delinearé, a grandes rasgos, el origen de los CC, posteriormente reflexionaré acerca de la prensa en la posrevolución, para finalmente exponer la postura sobre la educación expresada en la revista *Columbus*.

Caballeros de Colón

De las organizaciones que integraron la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa[3] (LNDLR), quizá la de mayor trayectoria fue la

3 Prácticamente todos los autores que se han referido a la LNDLR la han definido como una especie de coordinadora de las organizaciones católicas que le dieron vida. Sin embargo, sus miembros la consideraron una nueva organización independiente de las que aportaron miembros a su creación. Véase: Timothy Hanley, vilian leadership of the Cristero Movement: The Liga, Estados Unidos, Tesis para obtener el título de Doctor Universidad de Columbia, 1977; Martha Patricia Torres Meza, El Proyecto Social y político de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa,

de los Caballeros de Colón. La orden de laicos se fundó en febrero de 1881 en New Haven, Connecticut, por el sacerdote Michael J. McGivney. Como su nombre lo indica, interpretaron la llegada de Colón a América como parte de un plan providencial de evangelización del Nuevo Mundo. Los objetivos inmediatos de la orden fueron ayudar a cohesionar a los católicos irlandeses, así como defenderlos del nativismo norteamericano.

A pesar de que es evidente que fue una de las órdenes de mayor peso y presión en el contexto político norteamericano de las primeras décadas del siglo XX, no ha habido muchos trabajos que le pongan atención, quizás el más detallado desde la perspectiva histórica sea el de Christopher J. Kauffman *Faith and fraternalism: The history of The Knights of Columbus 1882-1982* (Kauffman, 1982), en él se cuenta la larga historia de los Caballeros desde su fundación hasta el inicio de su relación con Juan Pablo II. El autor dedica un capítulo a la "Cruzada por México", donde explica el contexto en que los Caballeros se instalaron en México y el papel que jugó la Orden en el contexto internacional presionando al presidente norteamericano para llegar a una solución al conflicto religioso.[4]

Servando Ortoll por un lado y Jean Meyer por otro, han expuesto las acciones que realizaron los CC estadounidenses para apoyar

1925-1929, México, Tesis para obtener el título de Doctora, Instituto Mora, 1998; Evaristo Olmos Velázquez, *El conflicto religioso en México*, México, Instituto Teológico Salesiano, Pontificia Universidad Mexicana, Ediciones Don Bosco S.A, 1991; De los participantes en el conflicto y ex ligueros véase Antonio Rius Facius, Méjico Cristero, historia de la ACJM 1925-1931, México, Editorial Patria,1960; Miguel Palomar y Vizcarra, *El caso ejemplar mexicano*, México, Ed. Jus. *Alicia Olivera Sedano, 1970 Miguel Palomar y Vizcarra y su interpretación del conflicto religioso de 1926.* México, INAH, 1966.

4 Bajo un título similar, *La cruzada por México*, Jean Meyer estudió la relación México-Estados Unidos durante el conflicto religioso. La diferencia, sin embargo, radica en que mientras Kauffman se concentra únicamente en las acciones que los CC emprendieron para apoyar a los católicos mexicanos, Meyer pone en juego a las demás fuerzas católicas y políticas involucradas en el conflicto.

a los católicos mexicanos durante el conflicto religioso. Otros trabajos, como los de María Luisa Aspe Armella (2008), Roberto Blancarte (1992), Marta Eugenia García Ugarte (2006) o Manuel Ceballos (1990 y 1991), contienen menciones a los Caballeros, pero ninguno de ellos da más información, aparecen solamente como una de las organizaciones que formó parte de la LNDLR. Únicamente Ana Patricia Silva ha trabajado a la orden en un contexto mexicano en *Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929* (Silva, 2004).

Como lo ha estudiado Manuel Ceballos (Ceballos, 1991; Ugarte, 2006), las primeras organizaciones católicas que adoptaron una perspectiva de acción social fueron los "Círculos Católicos", herederos de la "Sociedad Católica" fundada poco después de la caída el Segundo Imperio. Sin embargo, para principios del siglo XX muchos de ellos habían perdido fuerza y otros se habían transformado en organizaciones de socorro mutuo, o similares. Todas las organizaciones católicas asentadas en el país habían sido iniciativas más o menos nacionales, es decir, impulsadas por laicos mexicanos, los CC fue la excepción.

El éxito de la labor de los Caballeros en los Estados Unidos los impulsó a trascender las fronteras, así, en 1905 se fundó el Consejo 1000 en Filipinas. Ese mismo año llegaron a México, en donde aprovecharon que Juan B. Frisbie, promotor del ferrocarril en México, pertenecía a la orden y llevaba cierto tiempo viviendo en el país. Así, el entonces Caballero Supremo Edward Hearn nombró a Juan B. Frisbie Jr. "diputado territorial" en México para precipitar la fundación del primer Consejo mexicano (Kauffman, 1982; Galindo y Villa, 1914; Silva, 2004) con el nombre de "Consejo de Guadalupe" y fue el número 1050 de toda la Orden. Originalmente se buscó a católicos norteamericanos y mexicanos "que conocieran la cultura

y el idioma"[5] pero poco a poco se fueron integrando más mexicanos e hispanohablantes. El 8 de septiembre de 1905, el Caballero Supremo, dio la autorización para comenzar con los trabajos y dar los primeros grados. Inicialmente operaron como una sociedad de socorro mutuo tratando de influir en las relaciones capital-trabajo y Estado-Iglesia de los lugares en los que se asentaban los consejos. Según sus propios documentos sus fines principales eran ayudar a los católicos a "mantenerse constantes en su fe",[6] promover los lazos de fraternidad e implantar un sistema de ayuda para proteger a las viudas e hijos de los miembros que falleciesen. Para pertenecer a la Orden se tenía que ser hombre, católico practicante, mayor de dieciocho años de edad, y como requisito indispensable, ser ratificado por medio del voto de por lo menos treinta miembros del Consejo al que se quisiera ingresar. Con ello se aseguró la pertenencia a una red social y se controló el origen y la tendencia política de los

5 El Primer Consejo de Guadalupe estuvo integrado por cuarenta y dos hombres, de los cuales, ocho fueron mexicanos. Ana Patricia Silva asegura que: "Algunos de sus socios colaboraron con el gobierno de Díaz. Tal fue el caso de Rafael Rebollar, quien fue oficial mayor del gobierno del DF, secretario del mismo de 1878 a 1898, y en este último año su gobernador. Otro distinguido socio fue Ignacio Sepúlveda segundo consejero de la embajada estadounidense en el país durante el Porfiriato. Rebollar y Sepúlveda fueron vocales de la sociedad de amigos del presidente Díaz, que reunió en su seno a los políticos más importantes de la Época. Así mismo, destacaron: Francisco Cantón Rosado, diputado al congreso de la unión en 1877, puesto que ocupó en varias ocasiones, y gobernador constitucional de Yucatán de 1898 a 1902; Rafael Ceniceros y Villareal, que forma parte de la Cámara de Senadores; Luis G López, quien fuera Juez Civil, Secretario General de Gobierno de Aguascalientes, Magistrado del Tribunal de Justicia y Presidente del Tribunal; Manuel Marroquín y Rivera, Secretario de Fomento; y Nelson O´Shaughnessy, diplomático norteamericano que vino a México en 1910 como secretario de la embajada a cargo de Henry Lane Wilson.
"Otros caballeros sobresalientes durante el porfiriato, pero no tan allegados al gabinete fueron: José González Pacheco Cansino, hijo del presidente de la República Manuel González; Francisco Díaz de León, fundador de un asilo de mendigos en 1879; y Alberto Campero. Debido a las relaciones existentes entre la Orden y el régimen, un sacerdote español, radicado en Texas, criticó a la misma por haberse unido a los liberales y masones durante la celebración del centenario del natalicio de Juárez" (Silva de la Rosa, 2004, p. 23).

6 "Mantenerse en su fe" es una expresión que utilizó de forma repetida en los editoriales de la revista del Consejo de Guadalupe *Columbus*, con ella se hacía referencia a mantener una práctica religiosa disciplinada.

miembros. Sin embargo, el ingreso no significaba convertirse en Caballero, si bien sí se aseguraba pertenecer a la Orden, los beneficios eran restringidos, sólo con la obtención del primer grado de cuatro se podía acceder a los beneficios de la membresía (Caballeros de Colón, 1992). La necesidad de ampliar la participación de toda la familia en la Orden provocó que en 1925 naciera la sección juvenil con el nombre de "Escuderos de Colón", en ella podrían ingresar los jóvenes entre doce y dieciocho años de edad. Para las esposas de los Caballeros se crearon las "Damas Isabelinas" y para las chicas de entre trece y veinticuatro años las "Colombinas de María" (Lainé, 1969).

El 25 de noviembre de 1908 *El Imparcial* informó sobre la celebración de una asamblea de los CC, los definió como "una fuerte y respetable agrupación católica" que, "como sucursal de una gran agrupación norteamericana, existe en esta capital… y que tiene por objeto fomentar y defender enérgicamente las creencias católicas". Afirmó también que en ella figuraban como miembros muchos caballeros distinguidos de la colonia norteamericana y varios mexicanos de "representación". El reportaje también planteaba la pregunta ¿qué es la Orden? Respondiendo que ésta era una poderosa sociedad mutualista, que a la vez que fomentaba el culto y las creencias católicas se preocupaba por la tranquilidad y bienestar de sus socios, quienes realizaban un pacto que implicaba ayudarse en sus penalidades, y prestarse auxilios siempre y cuando lo necesiten. El reportaje continuó comparando distintas asociaciones afirmando que "así como hay sociedades francmasónicas, y sociedades de conductores y garroteros, y sociedades de pintores y de maestros mecánicos, también hay la de los Caballeros de Colón". Para luego, a modo de uno más de los anuncios de la sección de clasificados preguntar: ¿Es usted un Caballero de Colón y no tiene empleo? "Pues

no se preocupe, porque sus colegas le ayudarán y no descansarán hasta darle a usted alguna ocupación productiva ¿Está usted enfermo y es Caballero? Pues no tema, porque la sociedad le pagará el médico, le comprará medicinas y le auxiliará pecuniariamente para que pueda soportar su enfermedad".[7]

La noticia, que como podemos ver, tuvo un claro tono propagandístico, finalizó con una especie de invitación en la que se afirmaba que la Orden se encontraba haciendo las gestiones para incorporar al mayor número de mexicanos posibles, y que a la brevedad el Supremo Consejo en los Estados Unidos daría la autorización. Seis años después en la revista del Consejo de Guadalupe se hizo también el recuento de aquellos momentos de "cambio". Se recordó cómo el reemplazo de idioma, del inglés por español, en las ceremonias rituales permitió que más mexicanos se acercaran a la organización.

Para principios de 1911, siendo Gran Caballero el Dr. D. Fernando Zárraga se completó la traducción de los rituales de los tres grados que ofrece la hermandad, y "desde entonces se ha ido acentuando el entusiasmo entre la juventud católica por pertenecer a la Orden, sobre todo en estos últimos tiempos, a pesar de tanta ruina y desolación para la Iglesia y para la Patria."[8]

José Galindo y Villa, quien se desempeñaba como Gran Caballero en esos años, reflexionó sobre el aumento de solicitudes para ingresar, considerando dos cuestiones, la primera, si aquello era sólo una moda pasajera, o si el contexto de persecución iniciado por el constitucionalismo estaba acercando a la juventud a la Orden. Aun-

7 *El Imparcial*, 25 de noviembre de 1908.

8 "¿Qué es y cuáles son los fines de la orden 'Caballeros de Colón'?" En *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo 1, núm. 16, junio de 1916.

que la historiografía mexicana ha enfocado a la comunidad como una sociedad secreta nunca lo fueron (ni lo son).[9] Tanto el ingreso como sus actividades de propaganda han sido siempre públicas, quizá las circunstancias de la persecución religiosa sean las que la hagan parecer una sociedad secreta, aunque sus rituales sean reservados.[10]

El Universal afirmó que:

> La organización del primer Sindicato Católico de Obreros en la Ciudad de México se debe en gran parte a la actividad con que los Caballeros de Colón están trabajando en contra de los principios sovietistas. Como la orden cuenta con grandes recursos tanto materiales como morales, han podido desarrollar su labor, siempre de acuerdo con la Mitra, según instrucciones del ilustrísimo señor arzobispo, doctor Mora del Río.[11]

De 1914 a 1917, durante la revolución carrancista, y su persecución religiosa, la Orden, que sólo contaba con el Consejo de Guadalupe 1050, quedó reducida a un pequeño núcleo de indivi-

9 El ejemplo más claro de una sociedad católica reservada fue la UCM mejor conocida como la "U", aunque también utilizó el mote de "Asociación del Espíritu Santo", fue fundada por el obispo auxiliar de Michoacán, Luis María Martínez en la Fiesta de Pentecostés de 1915 un 25 de mayo. Su objetivo principal era organizar secretamente a los católicos en el terreno político (Solís, 2008a y 2008b).

10 En una publicación realizada por los propios Caballeros se afirma que en la Orden "la autoridad surge de abajo hacia arriba, pero se ejerce de arriba hacia abajo", es decir, se ejerce la democracia para las elecciones de sus representantes, pero se acatan las órdenes en un estricto sentido vertical. Los niveles jerárquicos de la orden son: Consejo Supremo, los Consejos de Estados, los Consejos Subordinados, los cuales se subdividen en Distritos. Los Consejos que son la célula local, eligen a sus propios funcionarios, comenzando por el Gran Caballero que es una especie de presidente, luego viene el diputado Gran Caballero, encargado de suplirlo en sus ausencias, dos secretarios (uno de actas y uno de asuntos financieros) y, finalmente, los Funcionarios de Servicio o de ceremonial (Canciller, Guardián, Tesorero, Abogado Lector, Guardia interior, Guardia Exterior, tres Fideicomisarios y un Capellán) (Lainé, 1969).

11 *El Universal*, 29 de enero de 1921.

duos que se reunían en forma secreta en una tienda de máquinas de escribir y muebles de oficina en avenida Madero 45. Al finalizar el artículo, su autor reflexionó sobre el aumento desmedido de miembros de la Orden, la cual, como hemos visto, en 1916 contaba 350 miembros, para 1920, según el informe del Diputado de Estado, 3829 miembros, 56 Consejos de Estado y 2072 Consejos Subordinados. El autor se lamentó de que:

> Desgraciadamente, y esto lo ha acontecido desde su fundación en México, unos hermanos al ingresar a la Orden creen encontrar en ella un club, otros una asociación política y otros una archicofradía religiosa y todos ellos se decepcionan al no ver satisfechas sus ilusiones pero muy pocos se ponen a pensar que la Orden es algo más: una organización de católicos militantes al servicio de la Iglesia, para, unidos fraternalmente, poderse ayudar y estimular mutuamente a cumplir mejor con sus deberes de ciudadanos católicos meta del 4to grado de nuestra orden.[12]

En 1924, Miguel Palomar y Vizcarra,[13] uno de los fundadores del PCN y diputado por el mismo en Jalisco en 1912, CC desde 1918, y católico militante, escribió al Pbro. Dr. David G. Ramírez,[14] una larga carta en la que explicó la situación cada vez más complicada para los católicos mexicanos. En su balance, afirmó que la ignorancia de

12 "La Historia del Consejo de Guadalupe. Programa a seguir y meta por alcanzar." En *Columbus*, Año XI, núm. 128, 15 de agosto de 1954.

13 Miguel Palomar y Vizcarra fundó en 1917 el Partido Nacional Republicano (PNR) en el que se persiguieron los mismos objetivos que en el PCN. El presidente del PNR fue Rafael Ceniceros Villareal, el vicepresidente René Capistrán Garza y Luis Bustos fungió como vocal. Estos nombres ocuparán en 1924 la dirigencia de la LNDLR (González Navarro, 2001, p. 172).

14 AHUNAM, Fondo Palomar y Vizcarra, Sección: Organizaciones Católicas, Serie: LNDLR, caja 47, expediente 341, f. 7309-7327.

las clases bajas, combinada con la tacañería de las clases altas eran el obstáculo más grande para poder luchar por la derogación de los artículos anticlericales de la Constitución. En el cuarto punto de su comunicación se refirió a las asociaciones católicas, las cuales, dijo, vegetan en una tristísima modorra semi beata que llena de tristeza, sobre los Caballeros de Colón afirmó:

> ¿Quién sabe lo que es la Orden de los Caballeros de Colón?, institución que no carece de mérito y que ha logrado alistar un número muy grande de católicos de edad madura, pero que por las causas que luego voy a señalar, tienen una marcadísima tendencia, a pretender ignorar la existencia del deber cívico. La orden fue establecida en México en pleno régimen porfirista, predominando durante algunos años el elemento norteamericano. Después fueron ingresando mexicanos y ahora puede decirse que quedan pocos de aquellos y predominan éstos de un modo definitivo. Pero la tradición sigue dejando sentir su influencia, y ella se ve sostenida por una meticulosa y en extremo inconveniente interpretación de los estatutos, que establecen la neutralidad de la Orden en asuntos políticos.[15]

Palomar y Vizcarra puso énfasis en la poca adaptación de la Orden al contexto mexicano, ya que sus estatutos eran "yanquis y adaptados a la índole y necesidades de los católicos americanos." Aseguró que en los Estados Unidos no había "ningún inconveniente en que los católicos militen en cualquiera de los partidos tradicionales, el Demócrata o el Republicano. Pero en nuestra Patria no es igual: (…) en México la verdadera lucha se entabla alrededor de la

15 *Ibid.*

cruz: Se trata de saber si México habrá de ser cristiano o pagano". De ahí se derivaba que los católicos debían defender la libertad de sus conciencias y a la Virgen de Guadalupe. Recalcó que en los Estados Unidos, cuando había surgido un conflicto escolar que amenazó la libertad de enseñanza y a las escuelas parroquiales, todas las organizaciones católicas acudieron a la defensa de las libertades, entre ellas los mismos CC.[16] Finalmente sentenció:

> Soy tan severo al juzgar de las tendencias actuales de la Orden, porque considero la institución de suma importancia y por ende, muy dañosa su orientación... o desorientación, mejor dicho. A uno de sus actuales personajes le he declarado que con esa manera de conducir la institución se trabaja, en realidad, contra los intereses católicos y que, por tanto, la desorientación en la tendencia actual de la Orden puede estimarse como uno de los muchos castigos con que es probada nuestra infeliz patria.[17]

En otra ocasión también criticó a los Caballeros que trabajaban en el gobierno, afirmando que no debería de confundirse a los católicos con los beatos, los mochos y los mojigatos.[18]

16 *Ibid.*

17 *Ibid.* Como puede leerse, la controversia giraba en torno al tema de la responsabilidad cívica de las asociaciones religiosas. Para Palomar y Vizcarra esa responsabilidad cívica tendría que orillar a los católicos a inmiscuirse en la política, sobre todo en los temas de defensa de los valores cristianos. La educación era sin duda uno de los temas que más le preocupaba.

18 AHUNAM, Fondo Palomar y Vizcarra, Sección: Organizaciones Católicas, Serie: LNDLR, caja 48, expediente 386.

La prensa en la posrevolución

Ana María Serna afirma que entre 1910 y 1940 la esfera pública mexicana se fortaleció, debido a la fuerza que tomó la idea de la libertad de imprenta y expresión, a la fuerza política adquirida por los periodistas revolucionarios y a causa también de la debilidad del Estado (Serna, 2014, pp. 111-149). Sin embargo, su hipótesis se concentra en publicaciones periódicas como *La Prensa* o *Excélsior* que se encontraban en manos de cooperativas de trabajadores, situación que, como bien afirma Serna, no hubiera sido posible en el Porfiriato. Sin embargo, las cooperativas de estos diarios, si bien se habían politizado y empoderado, se integraron a la "maquinaria revolucionaria", es decir, se habían incorporado a una esfera periodística y de opinión que era claramente tolerada por el gobierno, cuyas críticas no excedían el ámbito institucional.

Lo mismo ocurrió con algunos semanarios y diarios de oposición como *Omega* o *La Reacción*, sin embargo, hubo coyunturas en las que el gobierno mexicano atacó con mucha mayor fuerza a la oposición y sus órganos de difusión. Ya Arno Burkholder ha contado la historia de los problemas que tuvo *Excélsior* en los años veinte y cómo después de 1932, de la mano del general Plutarco Elías Calles, se convirtió en una cooperativa, viviendo entre 1932 y 1962 "una etapa autoritaria pero también de muchos éxitos" (Burkholder, 2016, p. 15). Ya también lo había expuesto Blanca Aguilar Platas cuando afirmó que:

> En el periodo al que nos hemos referido (1917-1934) se sientan las bases de lo que es ahora el periodismo moderno contemporáneo que se desarrolló paralelamente a la definición del régimen político mexicano. Con la gran prensa industrializada

> se lleva a condiciones de marginalidad al periodismo netamente político, de partido o gremio, aun cuando éste sigue teniendo un peso importante (Aguilar, 1995, p. 135).

Así tenemos, por un lado, cierta tolerancia y complicidad con las publicaciones que constituyen la esfera de la "opinión pública" y un ataque, cierre y acoso a aquellas que, fuera del circuito periodístico oficial, critican al régimen. Aunque se puede matizar asegurando que operó una especie de casuística que quizá tuvo que ver con la percepción de peligrosidad concebida desde el gobierno.

El régimen revolucionario tuvo plena conciencia de la importancia de la prensa, no sólo recopiló noticias diariamente en casi todas sus secretarias y departamentos, también buscó ejercer censura sobre los medios de comunicación con el claro objetivo de controlar la opinión pública. Los católicos lo sabían e intentaron que cada organización tuviera su órgano de difusión. En 1918 en la revista *Columbus* de los CC se afirmó que "el enemigo oficialista o socialista" era un ejemplo a seguir en materia de propaganda. Estaban seguros que "el periódico requiere de abundantes elementos pecuniarios", mismos que debían provenir de la adquisición y promoción de los feligreses. Se mostraron conscientes de que sus adversarios daban un envidiable ejemplo ya que:

> Ha calculado que cada masón de los esparcidos por el orbe entero, contribuye con cinco francos anuales para el sostenimiento de su prensa. Los socialistas alemanes maravillan al mundo con el tesón, la constancia y el desprendimiento con que difunden y perfeccionan su prensa, que un escritor católico califica de incomparable. Los protestantes dedican también cantidades fabulosas para esparcir sus errores por medio de la prensa. ¿Sólo

> los católicos nos quedamos atrás y dormiremos mientras el enemigo siembra la cizaña en el campo del Padre de Familia?[19]

Por tanto, es claro que no hay mucho parecido con la prensa "comercial", la cual, ya sea tanto en su cara estatal como independiente, aspira a ser objetiva y veraz. Mientras que la prensa que podemos llamar de combate busca la propaganda de las causas políticas de determinada organización, no intenta ser objetiva sino interpretativa, y no es lucrativa. Es cierto que a veces la línea política de algunos diarios los acerca a este tipo de publicaciones, sin embargo, no realizan afrentas directas contra el Estado, lo critican sí, pero rara vez llaman a su derrocamiento.

Las primeras inconformidades, el Artículo tercero

En diciembre de 1916 un grupo de miembros connotados de la clase media y alta, miembros de los CC, se habían manifestado y dado a conocer la "protesta de la sociedad mexicana contra la violación de la libertad de enseñanza". El objetivo de este documento era hacer llegar sus consideraciones al presidente Carranza y a los miembros del Congreso. Claramente su misiva fue ignorada. Con todo, el dictamen que originalmente había presentado el "primer jefe" era lo suficientemente "tibio" como para mantener tranquilos a los repre-

19 "Cuestiones Vitales" en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo III, 2 de febrero de 1918. También *Juventud Católica,* boletín de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana hacía un constante llamado a apoyar la publicación, pero igual que *Columbus*, dejaron de publicarse por falta de apoyo, por crisis económicas de la publicación, y en el contexto del conflicto religioso, por la censura y cierre de las imprentas.

sentantes de las organizaciones católicas. Sin embargo, el resultado de las discusiones, como hemos visto, no favoreció a la propuesta del presidente.

En enero de 1917 aún no se promulgaba la nueva Constitución, pero los editores de *Columbus* decidieron reproducir una nota editorial del "periódico liberal *El Universal*".[20] La nota hacía el recuento de los sinsabores que la discusión del Artículo tercero había dejado en el autor del periódico capitalino. *Columbus* prometía un estudio pormenorizado del Artículo tercero para demostrar y exponer sus inconsistencias.

> Quitar la libertad de enseñanza a cualquier secta o individuo de profesión religiosa: Católico, protestante, mahometano o judío, es atacar ese último precepto, entre tanto no se pruebe que los que se dediquen a impartir la instrucción ataquen la moral, los derechos de tercero, provoquen algún crimen o delito o perturben el orden público.[21]

El texto reproducido se mofaba de la Revolución llamándola "caricatura inconsciente" de la francesa de 1789, en la que habría Marats, Robespierres o Fouches. Consideraba que en todo el constituyente no había ni un solo liberal verdadero, el cual debería ser "el que no quiere sacrificar los derechos del poder, porque son esenciales a la libertad, ni los de ésta porque lo son al poder." Finalmente afirmaba que quienes habían promovido la modificación del artículo no eran más que personajes antiliberales y egoístas "porque lo es

20 "La libertad de enseñanza es correlativa de la Libertad de Pensamiento", en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo II, enero de 1917.

21 *Ibid*.

todo principio que pugna con los postulados de la ciencia, aceptados por la élite de los hombres superiores, que dejan en zaga a los miopes, que en su difícil vuelo, se arrastran todavía en el polvoso escenario que han abandonado los que con más pujanza se han adelantado en la carrera del progreso".[22]

Se cerraba la sección con preguntas que vaticinaban la derrota de las libertades y de la verdadera democracia, y haciendo también un llamado a la vigilancia del mundo entero para evitar que sucumbiera el pueblo libre y soberano ante los liberales jacobinos.

Si bien, como puede verse, no se decía mucho a "título personal" acerca del asunto de la educación, claramente *Columbus* incitaba a sus lectores a oponerse a la iniciativa constitucional y a comenzar a organizarse. A lado del artículo transcrito de *El Universal* se encontraba otro cuyo título, "La Escuela sin Dios", marcaba pauta de cómo estaban leyendo el conflicto en ciernes. En este artículo se criticaba a los padres que pensaban que la educación católica se reducía a la lectura del catecismo de Ripalda y llevarlos a misa los domingos, continuaba afirmando que: "Ninguno de estos tipos se preocupa de lo que el maestro inculque en el alma a sus hijos, de las amistades que frecuenta, los libros que lee, las diversiones que le son favoritas; en una palabra, los dejan a su albedrío para que se preparen de una manera efectiva a dejarse arrastrar por las pasiones que desarrollan el demonio, el mundo y la carne…".[23]

El artículo continuaba afirmando que la experiencia había mostrado que cuando los padres cuidaban personalmente la educación

22 "La libertad de enseñanza es correlativa de la Libertad de Pensamiento" en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo II, enero de 1917.

23 "La escuela sin Dios" en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo II, enero de 1917.

de sus hijos, utilizando ejemplos religiosos, había menos propensión a los males.

> Pero hoy que la escuela sin Dios ha dado sus frutos, tropezamos a cada paso con una cantina o una pulquería, las prisiones están llenas de aselados por delitos de sangre y contra la propiedad, sin que dejen de prestar un gran contingente a los delitos de contra la propiedad, los hijos de las familias de las clases media y acomodad, en casos la mayor parte de las veces, verdaderamente escandalosos.
>
> Todos estos males tienen aún remedio, basta con los que somos verdaderamente católicos cumplamos con la obligación de educar cristianamente a nuestros hijos, con que hagamos cuantos sacrificios nos sean posibles para no enviarlos a las escuelas sin Dios que emprendamos una verdadera cruzada para que los padres católicos se convenzan de la responsabilidad en que incurren por no dar educación cristiana a sus hijos, haciéndoles ver todos los males que la escuela neutra ha acarreado a la familia, la sociedad y a la patria, y los más que les seguirá acarreando.
>
> Al ver la inmoralidad reinante en los jóvenes, el desarreglo de las costumbres y esas modas paganas que acaban con el pudor de la mujer, no sabemos cómo no hemos caído de rodillas a media calle exclamando "¡Señor, pecamos, ten misericordia de nosotros!"

Queda claro que, para los redactores de *Columbus*, los males sociales estaban relacionados directamente con la educación "sin Dios". Y que era responsabilidad de los padres de familia responder ante esta situación adversa.

Si bien el prometido análisis pormenorizado del Artículo tercero no vio la luz en la revista, sí se continuó marcando la línea contraria a las reformas constitucionales. Un mes después, febrero, en la nota editorial "A mis hermanos", el nuevo director de *Columbus* se preció de que éste era el único periódico católico en toda la República. Sobre la constitución afirmaba que intentaba "descatolizar" a México, una nación cristiana, para convertirla en pagana. La nueva Constitución sería la herramienta para conseguirlo, sobre todo las iniciativas para permitir el divorcio civil y, por supuesto la "proscripción" terminante y expresa de Dios de la enseñanza de la niñez, con esto el gobierno daba:

> entrada a la inmoralidad y las generaciones que nos sucedan, se lanzaran de lleno por el camino de los más abominables vicios. Es de tal manera grande la abominación de desterrar a Dios de las escuelas, que el ateo Ernesto Renan dice: Que Dios no existe, pero que una sociedad sin el freno de un ser supremo que la gobierne no puede existir, porque el hombre sin el temor de un premio o un castigo en otro mundo que no sea éste, se convierte en el animal más temible y que solo imperaría el más fuerte…[24]

Se continuaba afirmando que a la inexistencia de Dios seguiría el de la propiedad privada. Finalmente se hacía el llamado a combatir, ya que los católicos mexicanos "nos encontramos frente a frente del enemigo que de una manera franca y clara quiere acabar para

24 "A mis hermanos", en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo II, febrero de 1917.

siempre con nuestra religión católica".[25] Como es visible, la arenga va tomando mayor intensidad, finalmente se llama a que: "Ante el desastre más formidable que registra nuestra desgraciada historia de pueblo libre, no podemos permanecer con los brazos cruzados y dejar que la obra de destrucción se consume, si queremos ser verdaderos católicos, verdaderos Caballeros de Colón".

Así, *Columbus,* y por supuesto los CC, terminan por marcar su postura. Poco a poco el pequeño periódico va agregando nuevos elementos para la consideración de sus lectores. No sólo es el socialismo, también son los masones, y por supuesto, los protestantes. Marx, Voltaire y Lutero son parte de una misma conspiración para terminar con la sociedad y la civilización católica. Son doctrinas perversas que están dispuestas a arrebatar las almas de los católicos y todas son enemigas de Dios. Ya antes, los CC habían hecho llamados explícitos a la acción conjunta y a emprender una cruzada.

> los Caballeros de Colón están entre la vanguardia de los buenos; abrillantan sus armas, visten los arreos del combate y los jerarcas eclesiásticos reciben la bendición que es impulso, que es energía y que es anuncio de victoria: Bendición en que va tácita la exhortación que en el siglo XII San Bernardo dirigió a los primitivos Caballeros del Temple "id, expulsad a los adversarios de la Cruz de Cristo, seguros de que ni la vida ni la muerte os privarán del amor de Dios. Ante todo riesgo decid: vivos o muertos pertenecemos al Señor. Gloriosos los vencedores, felices los mártires.[26]

25 *Ibid*.

26 "Unifiquémonos", en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo I, febrero de 1915.

Por supuesto que ya desatado el principio del conflicto los llamados a la acción regresaron cada vez con más fuerza. En marzo de 1917, interesados en desmentir la existencia de un supuesto "socialismo católico", los editores desarrollaron un decálogo socialista. Este terminaba llamando a los "soldados de cristo" a no dejar de luchar en contra del socialismo, ya que los nacidos en Cristo han sido creados para el combate.[27]

Para abril, *Columbus* comenzó la transcripción de conferencias de connotados miembros de la orden, tales como el Dr. Jesús Villareal y el Dr. José Castillo realizaron en los salones del Consejo de Guadalupe. Ambos se tomaron el tiempo para debatir los preceptos que los revolucionarios defendían acerca de la intención de frenar el avance del catolicismo. Los editores consideraron que el dejar para la posteridad las conferencias sería una "preciosa guía" para enfrentar las difamaciones en contra de los católicos. Por ejemplo, Castillo dijo demostrar de manera clara y sencilla que, "en materia de educación el derecho es del padre y la obligación de proteger a los padres el del estado; la ineptitud del estado para educar hombres que sean modelo de virtudes y de patriotismo; los derechos de la escuela católica y su desenvolvimiento".[28]

El tono de los artículos no disminuyó, sin embargo, al ser repetitivo parecía perder fuerza. En 1920, ante el arrecio de la propaganda estatal, los redactores de *Columbus* se tomaron la licencia de proponer la "Fundación de la Prensa Católica de México", cuyo objetivo principal sería contrarrestar la desinformación estatal, promover la unidad de los católicos y defender la religión. Proponían crear un

27 "Socialismo católico", en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo II, marzo de 1917.

28 "Dos palabras" en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo II, abril de 1917.

diario de las dimensiones y forma que *El Universal*. Para este momento los CC ya no están solos, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana acompañaba a los Caballeros en sus actividades. Al parecer los trabajos no prosperaron, pero los llamados a la organización continuaron.

Con motivo de la Convención de Estado de 1920, Salvador Gil y Landeros, Manuel de la Peza, J. Lozano y otros miembros, propusieron una serie de ideas para que se llevaran a discusión y se convirtieran en plan de trabajo (y lucha) de la Orden. En sus generalidades se proponía poner un freno al avance del protestantismo "incentivado por el gobierno", y por supuesto se hacía un llamado a que en todos los lugares en que se encontrara un Consejo de los CC se fundaran escuelas católicas, el objetivo sería fundar por lo menos una por municipio.[29]

Para 1921 se llamó a todos los Caballeros a continuar luchando por "restaurar las cosas en cristo", y una de esas era la educación. La cual debía ser a espejo y semejanza de la vida, por lo tanto, no podía alejarse de Cristo.[30]

Conclusiones

Cuando en 1923 las organizaciones de laicos acuerdan el "Pacto de Honor de las Organizaciones Católicas," antecedente casi inmediato de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, la revista *Columbus* ya ha salido de circulación. Muchos de los Consejos estaban

29 "Proposiciones para la próxima convención de Estado", en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo VI, abril de 1921.

30 "La iglesia y la escuela" en *Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros de Colón,* Tomo VI, abril de 1921.

a punto de cerrarse por los enfrentamientos entre católicos y grupos a favor del gobierno. Los principales miembros de la orden comenzarán a distanciarse de los trabajos cotidianos de los Consejos para formar parte de la LNDLR. Como se ha visto, en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la promulgación de la Constitución de 1917, la crítica desde las organizaciones católicas estuvo comandada por los Caballeros de Colón, la mayoría de ellos, representantes de las clases media y alta de la sociedad mexicana. Muchos de ellos no regresarían a la orden y encontrarían posibilidad de seguir luchando en otros frentes. Los Caballeros de Colón no volverían a tener la misma fuerza e impacto en la sociedad mexicana.

El tema educativo fue el detonador de otros descontentos. Las organizaciones católicas no quitaron el dedo de la llaga e insistieron constantemente que la educación laica violentaba la cultura y la forma de vida cristiana. De ahí se derivaban todos los males de la sociedad y era necesario restablecer los principios y los valores religiosos. A partir de este descontento surgió una de las organizaciones conservadoras más importantes y duraderas de nuestro país, la Unión Nacional de Padres de Familia, la cual tomó la batuta de la lucha en contra de la educación laica. Sin embargo, detrás de la UNFP continuaron los Caballeros de Colón y miembros de otras organizaciones católicas. Aún en nuestros días la UNPF continúa siendo una de las principales organizaciones que influye en el diseño e implementación de las políticas educativas mexicanas.

Fuentes de información

Archivos

Archivo Histórico de la UNAM, IIESUE
Fondo Palomar y Vizcarra.
Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca
Fondo Plutarco Elías Calles
Fondo Fernando Torreblanca
Fondo Joaquín Amaro

Bibliografía

Aguilar Camín, H. (1977). *La frontera nómada: Sonora y la Revolución Mexicana*. México: Cal y Arena.

Aguilar Platas, B. (1995). 1917-1934: los caudillos. En A. Cano (coord.). *Las publicaciones periódicas y la historia de México*. México: UNAM.

Aspe Armella, M. (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958.* México: IMDOSOC, Universidad Iberoamericana.

Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México.* México: FCE, El Colegio Mexiquense.

_____ (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE.

Burkholder, A. (2016). *La red de los espejos. Una historia del diario Excelsior 1916-1976.* México: FCE.

Caballeros de Colón. (1922). *Constitución, leyes y reglas del Consejo Supremo y leyes y reglas de los consejos Subordinados de los Caballeros de Colón.* México: Agustín Álvarez.

Cagliostro. (1922). *Los secretos de los Caballeros de Colón: por un antiguo miembro de la Orden.* México: Lux.

Ceballos, M. (1990). *Política, trabajo y religión: la alternativa católica en el mundo y la iglesia de* Rerum Novarum, 1822-1931. México: IMDOSOC.

_____. (1991). *Catolicismo Social: un tercero en discordia.* Rerum Novarum*, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos.* México: Centro de Estudios Históricos, COLMEX.

Collado, C. (2016). Introducción. En C. Collado (coord.). *Las derechas en el México Contemporáneo*. México: Instituto Mora.

Galindo y Villa, J. (1914). *La Orden de Caballeros de Colón y su establecimiento en México. Nota sobre su origen, su desarrollo y fines principales*. México: José Ignacio Durán.

García Cantú, G. (1965). *El Pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, 1810-1962*. México: Empresas editoriales.

García Ugarte, M. E. (2006). La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929). En V. Oikión Solano y M. E. García Ugarte. *Movimientos armados en México, siglo XX*. México: El Colegio de Michoacán-CIESAS.

González Navarro, M. (2001). *Cristeros y agraristas en Jalisco II.* México: COLMEX.

González, F. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey*. México: IIS-UNAM-Plaza y Valdez editores.

Hanley, T. (1977). *Vilian leadership of the Cristero Movement: The Liga*. Estados Unidos. Tesis de doctorado. Universidad de Columbia.

Kauffman, C. (1982). *Faith and Fraternalism: The history of the Knights of Columbus, 1882-1982.* New York: Harper & Row.

Lainé, J. (1969). *La orden de Caballeros de Colón: Ensayo histórico de su establecimiento en México y obra realizada a partir de su fundación en nuestra patria*, S/E.

Meyer, J. (2013). El anticlerical revolucionario 1910-1940. En *Jean Meyer: De una revolución a la otra*. México: colmex.

_____. (2008). *La cruzada por México*. México: Tusquets.

_____. (2004). *Pro domo mea: La Cristiada a la distancia.* México: Siglo xxi.

_____. (2004). *La Revolución Mexicana*. México: Tusquets,

_____. (2005). *La Cristiada. 3 vol.* México. Siglo xxi.

Nostradamus. (1925). *¿Quiénes son y qué hacen los Caballeros de Colón?*. México, [s/e.].

Olivera Sedano, A. (1987). *Aspectos del conflicto religioso de 1926.* México: Cien de México: Editado por primera vez en 1966 por el inah.

_____. (1970). *Miguel Palomar y Vizcarra y su interpretación del conflicto religioso de 1926.* México: inah.

Olmos Velázquez, E. (1991). *El conflicto religioso en México*. México: Instituto Teológico Salesiano, Pontificia Universidad Mexicana, Ediciones Don Bosco S.A.

Ortoll, S. (1926). *Catholic Organizations in Mexico´s National Politics and international diplomacy (1926-1942)*. Tesis de doctorado. Universidad de Columbia.

Palomar Vizcarra, M. (1966). *El caso ejemplar mexicano*. México: Ed. Jus.

Pérez Menéndez, M. A. (2015). La Unión Nacional de Padres de Familia: Una oposición conservadora al laicismo en la Educación. En C. Collado (coord.). *Las derechas en el México Contemporáneo.* México: Instituto Mora.

Punte Luttroth, M. A. (1993). *Movimiento cristero: afirmación y fisura de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto socio-religioso en México de 1926-1929.* Tesis de doctorado en antropología social. ciesas.

Rius Facius, A. (1960). *Méjico Cristero*, *historia de la acjm 1925-1931*. México: Editorial Patria.

Savarino, F. y A. Mutolo. (2008). *El anticlericalismo en México.* México: Miguel Ángel Porrúa, Tec de Monterrey, Cámara de Diputados.

Serna, A. M. (enero-abril 2014). Prensa y sociedad en las décadas revolucionarias (1910-1940). En *Secuencia* (86).

Silva de la Rosa, A. P. (2004). Los *Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929*. Tesis de licenciatura en historia. Facultad de Filosofía y Letras, unam.

Solis, Y. (mayo-junio 2008a). El origen de la ultraderecha en México: la U. *El cotidiano*, Vol 23(1249).

_____. (2008b). Asociación espiritual o masonería católica: la U. *Istor: Revista de Historia Internacional*, Año ix (33).

Torrez Meza, M. P. (1998). *El proyecto social y político de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, 1925-1929.* Tesis de doctorado. Instituto Mora.

Hemerografía

Desde mi sótano
Columbus: Órgano oficial del Consejo de Guadalupe no. 1050 de la Orden Caballeros
El Demócrata
El Globo de México
El Sol de México
El Universal Gráfico
El Universal
Excélsior
El Machete

Los cambios constitucionales en materia educativa y la oposición de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1917-1926)

Sofía Crespo Reyes[1]

Introducción

La Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM) escribía: "Ya sabemos que el laicismo escolar es un pretexto de los que quieren descatolizar al pueblo",[2] la carta pública estaba dirigida a José Vasconcelos, Secretario de Educación Pública, para reclamar el asueto que festejaba el Día del Trabajo de 1923 en las escuelas primarias del país. Para esta agrupación la suspensión de las labores de estudio era un mero pretexto, para que así tanto el profesorado como los alumnos asistieran a "conferencias sobre temas socialistas, que darán prominentes personas de ese crédito, designadas al efecto por el gobierno".[3] Actividades que desde su punto de vista violaban el laicismo y la libertad de enseñanza, pero sobre todo eran actos de hipocresía impulsados por un Estado que buscaba eliminar la educación religiosa en las escuelas públicas y con ello imponer un nue-

1 Profesora-investigadora en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.

2 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "¿Qué se hizo el laicismo?", en *La Dama Católica,* México, Año 3, núm. 33, 1 de junio de 1923, p. 12.

3 *Ibid.*

vo sistema moral que atacaba directamente a la religión católica y al papel de la Iglesia como rector de la vida social.

El reclamo que la UDCM manifestó a Vasconcelos no era nuevo, la lucha y las exigencias contra la educación laica habían comenzado desde la publicación de la Constitución de 1917. Durante el Congreso Constituyente, Venustiano Carranza había presentado un proyecto educativo semejante al de 1874, que establecía el laicismo sólo para las escuelas dependientes del gobierno e impedía al Estado intervenir en las políticas y programas educativos de las instituciones privadas. El Constituyente optó por incorporar a la Carta Magna el proyecto de la comisión encargada de la redacción del Artículo tercero, el cual extendía el laicismo a las escuelas particulares de educación primaria y prohibía a miembros de asociaciones religiosas establecer, dirigir o impartir cátedra. De acuerdo con Torres Septién, el discurso acerca de la libertad de enseñanza que quedó plasmado en la Constitución "fue la manera como el Estado ejerció 'democráticamente' un fuerte control ideológico, aniquilando a uno de los contendientes por el poder educativo" (Torres, 1997, pp. 90-91). De esta manera se buscaba detener la penetración de las ideas religiosas entre la población joven de México.

La enseñanza como vehículo de transmisión de creencias y formación de valores de una generación a otra, se convirtió en uno de los más férreos espacios en conflicto entre la Iglesia y el Estado. Las diferencias en materia educativa entre ambas instituciones hablan de dos concepciones distintas acerca del tipo de sociedad que tanto una como la otra buscaban edificar (Loaeza, 2013, p. 226). Ante las disposiciones del Artículo tercero la Iglesia quedó subordinada y en evidente desventaja jurídica. Sin embargo, la Constitución no limitaba la participación de los miembros de sociedades civiles, con lo que la Iglesia hizo uso de su militancia para sostener su influencia en

el campo escolar, así las Damas Católicas ofrecieron la plataforma idónea.

Esta organización emprendió una serie de acciones que tenían como objetivo evitar que el laicismo penetrara en todos los ámbitos de la vida de los jóvenes estudiantes a quienes veían como sus hijos o bien los próximos hijos de la nación, pero sobre todo los visualizaban como los futuros promotores de la fe católica. De dichas estrategias, se promovieron la fundación de un magisterio católico, organizaron la Liga Nacional de Padres de Familia (LNPF) y crearon nuevas escuelas encaminadas a impartir la instrucción primaria y religiosa a niños de todos los niveles sociales en distintos barrios de la Ciudad de México y de las municipalidades aledañas.

El presente artículo analiza el proceso de cambio mediante el análisis del discurso y las acciones que desarrollaron las Damas Católicas en materia educativa para defender el papel de la religión en la esfera pública. Se parte del supuesto de que esta organización desarrolló un discurso maternalista[4] el cual exaltaba la capacidad de ser madre para trasmitir a la sociedad un conjunto de valores que se unen a esta función con el trabajo femenino fuera del hogar. En este sentido, se concibe el maternalismo como el eje rector de la actividad política de este grupo de mujeres, que desde la práctica de su catolicismo establecieron una postura militante que les dio identidad y les permitió construir una plataforma política.

4 Seth Koven y Sonya Michel definieron el maternalismo como una categoría analítica que estudia las coincidencias y divergencias de los movimientos feministas entre 1880 y 1920. A fin de comprender cómo el activismo femenino logró dar forma a las políticas estatales en torno al cuidado de la maternidad y de la infancia y cómo se vinculó con el papel tradicional de la mujer en sus nuevas actividades públicas y laborales. También ha rescatado cómo para acceder a roles políticos activos y participar como electoras, burócratas y obreras fuera del hogar recurrieron a las virtudes de la maternidad (Koven y Michel, 1990, pp. 1076-1108).

Dicho maternalismo dotó a las Damas Católicas de una voz que utilizaron para expresarse de forma pública y a la vez permitió que actuaran como promotoras de valores domésticos y católicos, que fueron para sus integrantes el centro de la vida social de la nación. Así, se opusieron públicamente al endurecimiento de las políticas anticlericales que habían quedado plasmadas en la Constitución de 1917 y se lanzaron con todos sus recursos a la defensa de la Iglesia, la religión y su devoción para "restaurar cristianamente el hogar y, por medio del hogar, la sociedad y la patria".[5]

A partir de 1920 las actividades de esta organización permitieron impulsar una serie de valores que podían ser identificados con la madre abnegada, virtuosa y devota, dedicada a la vida familiar, dispuesta a atender al esposo y a los hijos desde el hogar; así como a transmitir por todos los medios posibles la práctica religiosa y su ferviente amor a Dios. Asimismo, buscaron que todas sus acciones se orientaran hacia la protección y defensa del papel tradicional de la mujer en torno a su maternidad y a su lugar como centro de la vida familiar. La agrupación se dedicó a crear un sentido de identidad entre sus socias que exaltaría el papel de la mujer como guía y motor de la familia, para así impedir cambios en políticas públicas en materia educativa que planteaban los gobiernos posrevolucionarios.

El artículo está dividido en tres apartados. En el primero se realiza un recuento acerca de los antecedentes, fundación y primeras actividades de las Damas Católicas durante la Revolución. En el segundo se analiza el proyecto educativo de las Damas entre los años de 1920 a 1924. En la tercera parte se examina el papel de la orga-

5 Refugio Goribar de Cortina, "La mujer es el alma de la patria", en *Acción Femenina. Número especial por el 25 aniversario de la Unión de Damas Católicas Mexicanas*, México, Tomo III, núm. 9, Año 1937, p. 5.

nización en el periodo de mayor conflicto religioso, la guerra cristera. Por último, se presentan las conclusiones.

La fundación de las Damas Católicas 1912-1920

En 1912 se fundó la organización de las Damas Católicas en la Ciudad de México, con el apoyo del arzobispo de México, José Mora y del Río. Su origen responde a una política impulsada directamente desde la Santa Sede, la cual buscaba defender el papel de la Iglesia como institución pública frente a los procesos de secularización y laicización, que ponían en tela de juicio el lugar de ésta en las sociedades modernas; con lo que se permitió el inicio de un proceso de secularización y laicización de las naciones.

Al interior de la Iglesia un grupo político conocido como "intransigente" impulsó una férrea defensa sobre el papel de ésta en la vida pública, reforzando un pensamiento tradicionalista que observaba al mundo en dos tonalidades: "Por un lado estaban los enemigos de Dios y de la Iglesia; por el otro lado estaban los buenos católicos, que debían unirse al Papa en una actitud clara y decididamente antiliberal" (Roux, 2014, p. 35). Los intransigentes crearon un movimiento conocido como "catolicismo social" que pretendía "crear una opción social y política sustentada por la Iglesia y donde ésta fuera la fuente de legitimidad y aspiración" (Ceballos, 1991, p. 4).

Aunque la Iglesia contaba con una amplia experiencia asociativa que se puede reconocer desde las cofradías y la transformación en organizaciones dedicadas a obras pías,[6] fue a partir del surgimiento

6 Tal y como analiza Margaret Chowning en sus estudios sobre la Asociación Damas de la Vela

del catolicismo social que tanto hombres como mujeres entraron en un proceso de "concientización laica",[7] lo que les permitió vincular sus actividades pías con un programa social y político que buscaba la expansión del papel de la Iglesia en todos los ámbitos posibles. De esta forma, las organizaciones que se fundaron en el último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, se apoyaron en el catolicismo social como un marco político para la defensa de su fe que en México resultó de suma importancia durante el periodo revolucionario.

En México este proceso de "concientización laica" estaba íntimamente ligado con el proceso revolucionario. La presidencia de Francisco I. Madero representó para la Iglesia y su militancia la posibilidad de participar en la vida política nacional (Knight, 1996, pp. 466-467). En 1911, bajo el auspicio del arzobispo José Mora y del Río, se fundó el Partido Católico Nacional (PCN)[8] que le permitió a esta institución competir en las elecciones que se llevaron a cabo el año siguiente. De manera paralela se fundaron las Damas Católicas, los Caballeros de Colón[9] (CC) y la Asociación Católica de la Juventud

Perpetua, donde señala que entre 1810 y 1840 el propósito de este tipo de organización era mantener una devoción particular a un santo, la imagen de Cristo o de la virgen de Guadalupe en varias iglesias, ciudades o pueblos. Esto implicaba mantener una capilla o un altar dedicado a la devoción durante todo un año, y una vez al año organizar una "función", una misa especial, una procesión y una fiesta (Chowning, 2013, pp. 197-237).

7 Matthew Butler considera que durante la guerra cristera las mujeres católicas vivieron un proceso de "concientización laica" el cual diferenció la acción entre hombres y mujeres pertenecientes a la militancia católica. Desde mi punto de vista, este proceso de "concientización" comenzó durante el último tercio del siglo XIX y se volverá beligerante durante el conflicto cristero (Butler, 2018, pp. 1249-1293).

8 Es relevante señalar que el partido no surgió como generación espontánea, por el contrario, tuvo sus orígenes en la unificación de al menos dos asociaciones católicas laborales fundadas en la primera década del siglo XX, los Operarios Guadalupanos y el Círculo Católico Social (CCS). Estas organizaciones se habían erigido con el fin último de centralizar la práctica asociativa en torno a la problemática laboral nacional y ofrecer una alternativa católica a la fundación de sindicatos socialistas y anarquistas fomentados por los hermanos Flores Magón (Ávila, 2004, p. 79; Curley, 2002, p. 156).

9 La Orden de los Caballeros de Colón promovió la formación de nuevas asociaciones

Mexicana (ACJM);[10] que dentro de sus objetivos principales estaba dirigir las políticas de defensa social del catolicismo mexicano y la defensa de los intereses de la Iglesia en la arena pública.

Las Damas Católicas formaron parte de la movilización de redes eclesiales que se instrumentaron a favor del PCN. Ayudaron en la revitalización de las parroquias para hacer uso de "las estrechas ligas que sus dirigentes mantenían con párrocos y establecimientos católicos" (O´Dogherty, 2001, p. 108), es decir, pusieron en marcha una serie de lazos de solidaridad fomentados constantemente mediante sus prácticas asociativas. También trabajaron en firme colaboración con el clero. Poco a poco, se convirtieron en las encargadas de la propaganda eclesiástica y de la acción social católica en las parroquias de la Ciudad de México.

A diferencia de los Caballeros de Colón y la ACJM, la organización de las Damas se fundó bajo la mirada vigilante del arzobispo José Mora y del Río, quien propuso una organización estructurada de forma jerárquica conformada por tres grupos. El primero lo integraron los "directores" o representantes eclesiásticos, quienes acudían a las reuniones, dirigían la forma de trabajo y fijaban el camino a seguir. El segundo lo formaban las mujeres líderes de la asociación, ellas pertenecían a las clases altas de la sociedad de la Ciudad de México y ocupaban los cargos principales al interior de la organización. El tercero, agrupaba a las socias que realizaban el trabajo cotidiano en sus comunidades y parroquias, estas organizaban las

independientes o complementarias a la suya, al tiempo que buscó moralizar e instruir a los grupos marginales del país (Silva de la Rosa, 2004)

10 La Asociación de Jóvenes Católicos de México comenzó como un grupo de estudiantes que aspiraban a jugar un papel en la vida política del país y fomentar entre los ellos una identidad católica que les permitiera realizar actividades constantes y cotidianas en la vida pública de la nación, se abogaba por establecer una serie de lazos de solidaridad entre jóvenes varones que se enfocaran en formar cívica, social y religiosamente a otros jóvenes (Hanson, 1994, pp. 153-160; Espinosa, 2003, p. 454).

actividades al interior de los templos bajo previo acuerdo con los sacerdotes locales.

Las Damas Católicas comenzaron a tener presencia en la capital del país gracias a la actividad constante de las mujeres líderes y las socias "activas". Entre 1912 y 1920, se dedicaron a establecer vínculos de solidaridad al interior de sus barrios y colonias trabajando directamente en las parroquias locales donde impulsaron una gran diversidad de acciones que llevaron a cabo, a saber: La enseñanza del catecismo y del oratorio a los niños y las obreras; la fundación de círculos de estudio; la atención a cárceles, hospitales, hospicios y asilos; la creación de un costurero para pobres; el fomento a las obras de los tabernáculos; la impresión y difusión de propaganda contra la pornografía, malas lecturas, modas indecentes, diversiones inconvenientes, entre otras.

Este periodo no estuvo exento de problemas, por el contrario, entre 1915 y 1917 las Damas cayeron en una crisis económica producto del impacto que tuvo la guerra civil en la Ciudad de México. Los grupos y líderes de la Revolución consideraron a la Iglesia y su militancia como antirrevolucionarios por apoyar la dictadura de Victoriano Huerta. Todo ello ocasionó una campaña anticlerical que provocó el destierro, la persecución, el secuestro, el encarcelamiento de varios curas y la expropiación de iglesias y templos de culto (Knight, 2007, p. 25). La organización sufrió en carne propia los efectos del conflicto, ya que entró en una etapa de dificultades de solvencia, el número de socias se redujo radicalmente, lo que se vio reflejado en las recaudaciones monetarias que recibían y las financiaba.

Hacia 1917, al final del movimiento armado, se propuso la redacción de una nueva Constitución encaminada a crear un novedoso pacto nacional que terminara con la guerra y diera legitimidad política y representatividad social al gobierno carrancista. Así, se

proponía una distinta relación entre Estado y sociedad basada en la soberanía popular y el laicismo como los principales elementos de cohesión social. La intención última era reconstruir la nación en todos sus ámbitos para recuperar el desarrollo económico, la estabilidad política e impulsar un proyecto cultural capaz de moldear "las mentes, crear ciudadanos, nacionalizar y racionalizar" (Knight y Luna, 2013, p. 275) a los diversos pueblos de México; así como fomentar instituciones fuertes y capaces de moldear la vida de los mexicanos a fin de crear un "nuevo tipo de ciudadano".[11]

El interés por promover el laicismo estatal se mezcló con un sentimiento anti eclesiástico que pululaba entre los diputados del Congreso Constituyente. Aunque no se atacó a la institución clerical, los líderes revolucionarios limitaron al máximo la participación política de la Iglesia, a la que se le concebía como una institución corrupta y obsoleta, cuya fuerza en la política y la sociedad representaba un obstáculo para el avance de la nación (Bantajes, 2009, pp. 467-480; Butler, 2009, pp. 535-558; Fallaw, 2013, pp. 91-120; Blancarte, 2001, pp. 843-855). Este anticlericalismo quedó reflejado en el Artículo tercero que establecía la libertad de enseñanza, la educación laica y prohibía la participación de las corporaciones religiosas o ministros de cultos en el establecimiento o dirección de las escuelas de instrucción primaria. Además, se obligaba a los colegios

11 Beatriz Urías (2007) señala que entre 1920 y 1950 la élite política e intelectual de la posrevolución promovió un "programa de ingeniería social" que buscó formar un "nuevo tipo de ciudadano mexicano racialmente homogéneo, moralmente regenerado física y mentalmente sano, trabajador activo y miembros de una familia": La gran familia revolucionaria. Este programa tuvo dos vertientes: Por un lado, se articuló una revolución cultural que buscó generar modificaciones en la mentalidad, las psicologías y las conciencias de los ciudadanos, elevando el nivel educativo y sustituyendo las creencias religiosas por valores laicos, como la orientación patriótica y familiar; por el otro se impulsó una "revolución antropológica" basada en el mestizaje y la negación de lo que se consideraba una herencia degenerada de la raza que corroía el tejido social (Urías, 2007).

de primaria particulares a recibir inspección y vigilancia oficial.[12]

Para la Iglesia las restricciones que se incorporaron a la Carta Magna significaban un ataque directo a sus recursos económicos y a su acción pública y política. Por tal motivo, los miembros de la alta jerarquía eclesiástica cerraron filas y dirigieron su mirada hacia sus principales organizaciones católicas laicas, para así estructurar un programa que centralizara la defensa de esta institución frente a las políticas anticlericales que promovían la construcción de un Estado laico. Ante las restricciones constitucionales que prohibían la participación política de asociaciones religiosas, fue necesario trabajar de forma cercana con la militancia católica para crear un discurso que vigilara su papel como organizaciones políticas; y así se resaltara la importancia de sus actividades como parte de las acciones sociales que apoyaba tanto la Iglesia como a sus grupos. De esta forma, las Damas Católicas advertían en su órgano de difusión a sus lectores y simpatizantes que,

> [...] es nuestra profunda e íntima convicción que no es este un momento oportuno para los católicos en general y, es muy especialmente para la mujer católica en que se deba hacer política. No, hay que trabajar en la acción social y en ella tiene su puesto muy importante la mujer; después, cuando el campo está preparado y la política brote espontáneamente de la acción social, se podrá hacer política, pero aún entonces la mujer cederá el campo al hombre y ella continuará trabajando en actividades meramente sociales.[13]

12 "Artículo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *Diario Oficial de la Federación,* México, 5 de febrero de 1917, tomo V, núm. 30, p. 2.

13 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "La Dama Católica", en *La Dama Católica*, México, núm.1, Año 1, 1 de septiembre de 1920, p. 2.

Mediante estas frases la organización distinguía y establecía los roles de género, mientras el hombre se encargaría de desarrollar el trabajo político, las mujeres actuarían dentro de los márgenes de lo social. Aunque parecería que la acción quedaría constreñida a la tradición filantrópica y caritativa de las mujeres católicas, en su lugar convirtieron las actividades del campo social en una acción política. Pese a que se señalaba que se dedicarían a "coordinar y robustecer los esfuerzos aislados para hacer más eficaz el apostolado de la mujer en pro de la religión y el orden social"[14] y a generar opinión en torno a las diversas temáticas, que consideraban piadosas; las Damas interpretaron su labor como un deber natural que formaba parte de su papel como amas y señoras, defensoras del culto católico, del hogar, la familia y la moral. En particular fortalecieron el rol maternal como guía de la infancia para impulsar un proyecto educativo encaminado a promover la enseñanza de la religión católica en las escuelas.

La reivindicación de la libertad de enseñanza (1920-1924)

La Secretaría de Educación Pública (SEP) se inauguró durante la gestión de Álvaro Obregón. Por primera vez en la historia de México, la educación elemental se concibió como un asunto federal que tenía alcance para toda la República. Las escuelas católicas eran técnicamente ilegales, sin embargo, fueron toleradas hasta febrero de

14 "Testimonio del acta de protocolización de los Estatutos de la Unión de Damas Católicas Mexicanas", México, 4 de diciembre de 1922, en Universidad Iberoamericana (UIA), Biblioteca Francisco Xavier Clavijero (BFXC), Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana (AUFCM), Sección Correspondencia, Serie Comité Central, caja 1, expediente 1, fascículo 1.

1926.[15] José Vasconcelos, primer Secretario de Educación Pública, consideraba que el laicismo era inoperante en el contexto ideológico de la nación ya que "el catolicismo cumplía una función muy importante, pues daba cohesión y unidad" (Torres, 1997, p. 99). Por ende, la regulación y la aplicación del artículo tercero se dejaron en manos de los estados y de cada gobierno local. Además, las escuelas privadas aliviaban la carga educativa que tenía la SEP y se les dejó funcionar con pocos reparos. Hacia 1923, existían en la Ciudad de México doscientas escuelas privadas, más de cien eran católicas libres y el resto eran protestantes o bien escuelas destinadas a educar a las comunidades inmigrantes que vivían en la capital. De esas doscientas escuelas, 143 estaban incorporadas a la Secretaría de Educación, lo que les otorgaba validez a los estudios que en ellas se impartían, pues estaban sujetas a seguir el programa oficial y a recibir inspectores de manera regular (Schell, 2003, p. 35).

De manera conjunta, la Iglesia trabajó en la defensa de la influencia religiosa en el campo escolar, a la vez que las Damas Católicas ofrecían un programa encaminado a evitar que los jóvenes, a quienes veían como los futuros hijos de la nación, se alejaran de la devoción cristiana. Así, sacerdotes cercanos a ellas como Alfredo Méndez Medina, señalaban que era necesario "poner al servicio de la restauración social cristiana la influencia de la mujer católica en la familia y en la sociedad, [...] el cuidado de la formación religiosa de la niñez, [...] propiciar que los padres de familia obren de acuerdo

15 Puig Casauranc emitió el 22 de febrero de 1926 un reglamento provisional para las escuelas primarias particulares, que recordaba que éstas sólo podían existir si estaban sujetas a vigilancia de la Secretaría de Educación Pública. Esta ley señalaba que para obtener el reconocimiento oficial, las escuelas no podían tener el calificativo "que indique naturaleza sectaria o religiosa ni un posesivo de santos de ningún culto". Los directores de los colegios particulares del Distrito Federal rechazaron el reglamento, considerando que en las escuelas particulares debía de regir la libertad de enseñanza (Loyo, 1999, pp. 247-248).

con la responsabilidad que les incumbe de educar cristianamente a la niñez".[16] De la misma forma, consideraban necesario iniciar una campaña de defensa de la familia para proteger el:

> [...] derecho primordial de la familia [que] es la educación y como parte suya, la instrucción de los Hijos. Ciertamente, en el nombre junto con la generación y la crianza física se desenvuelve la generación moral y la educación, que tiene por fin producir un ser moral a imagen y semejanza de los padres. Por esta razón, la educación es función natural de los padres y el natural complemento de la paternidad; de allí les viene a los padres el derecho de educar a sus hijos que es lo que completa el derecho moral de engendrarlos.[17]

El discurso maternalista responsabilizaba a las mujeres de procurar la educación religiosa de la niñez. Al mismo tiempo, se posicionaban en el centro del debate político en materia educacional. La intención era convertir a las Damas Católicas en misioneras educativas y religiosas capaces de defender la fe católica. De esta manera, se buscaba que ellas trasgredieran el espacio doméstico para formar parte de la acción de la enseñanza en su conjunto, lo que provocó un proceso de profesionalización de las labores de gestión y logística que hasta ese momento desarrollaban en sus actividades cotidianas.

16 "Pastoral Colectiva del Episcopado Mexicano sobre la acción católica en asuntos sociales", Imprenta A. Patricio Sanz, Tlalpan, 1923, en UIA, BFXC, AUFCM, sección Correspondencia, serie Comité central, caja 1, años 1921-1925.

17 Guadalupe Cárdenas de González, "En la sesión matinal fue aprobado el trabajo de la Srita. Rosa Lavín y Revilla", en *El amigo de la verdad*, Ciudad de México, 9 de noviembre de 1922, p. 1.

Así, se dio inició a un proceso de refinamiento en el diseño de su programa de trabajo y crearon una sección especial dentro de la organización dedicada únicamente a atender las necesidades de las escuelas católicas de la Ciudad de México. Este sector estuvo compuesto por veinticinco mujeres, quienes trabajaron en la fundación de once colegios particulares, asimismo establecieron escuelas dominicales al interior de las parroquias y formaron alianzas entre instituciones privadas de la capital. Ellas tuvieron la misión de impartir la instrucción y la religión a los niños pobres para "contrarrestar las mil calamidades que nos rodean, por la corrupción de las costumbres y la falta de religión".[18]

Entre el periodo que va de julio de 1920 a octubre de 1921, trabajaron de manera conjunta las Damas con el Ayuntamiento de la Ciudad de México, este último tenía bajo su responsabilidad la educación del Distrito Federal pues no fue sino hasta el último tercio de ese mismo año que se formalizó el programa educativo federal mediante la fundación de la SEP. Es importante señalar que actuaron en un periodo de considerable inestabilidad burocrática, descontento por parte de maestros y ante un escenario con falta de recursos. Fue hasta febrero de 1926, cuando Manuel Puig Casauranc, Secretario de Educación Pública, estableció un reglamento provisional para las escuelas primarias particulares, que el conflicto religioso en materia educativa se agravó, como lo analizaremos más adelante.

Entre 1920 y 1925, tuvieron una importante capacidad de movimiento. Una de sus primeras acciones fue afiliar colegios privados incorporados a la SEP a la "sección de escuelas" de la organización. Una vez afiliados se les otorgaban recursos económicos, precedían

18 "Informes rendidos por las diversas secciones", en *La Dama Católica*, núm. 1, Año 1, 1 de septiembre de 1920, p. 8.

los exámenes, revisaban el plan de estudios y mantenían un estricto control del número de inscritos año con año, así como del número de aprobados y reprobados. De esta forma, sus escuelas recibían doble inspección, la que programaba la Secretaría de Educación para asegurarse que seguían el calendario y el programa oficial y la de las Damas Católicas, quienes se cercioraban de la calidad educativa y de que hubiera clases de religión. Por ejemplo, en enero de 1921 las Damas compartían que los exámenes de los alumnos del colegio de Jesús María habían presentado evaluaciones finales ante los inspectores de gobierno, quienes habían quedado sorprendidos ante los "muy brillantes" resultados de los alumnos.[19] De acuerdo con Patience Schell, los buenos rendimientos escolares les permitía romper las reglas y que los inspectores les dieran un poco de rienda suelta según les parecía conveniente (Schell, 2003, pp. 38-39).

Hacia febrero de 1922, cuatro meses después de inaugurada la SEP, se creó un reglamento al cual tuvieron que sujetarse todos los colegios particulares que buscaran afiliarse a la sección de escuelas. De esta forma, actuaron como inspectoras de la devoción para asegurarse que los institutos afiliados mantuvieran un alto nivel académico, pero sobre todo que se cumplieran con las disposiciones religiosas y morales que buscaban fomentar en la niñez. Además de incorporar la enseñanza del catecismo, historia sacra y moralidad en el plan de estudios, exigían a sus centros educativos incorporarse a la SEP bajo un nombre que aludiera a la fe y la práctica católica. Estas peticiones violaban abiertamente el Artículo tercero, pero en la práctica no tuvo mayor impacto sino hasta 1926, cuando se prohibió la educación religiosa en las escuelas

19 Informe de la Sección de escuelas del año de 1921, en UIA, BFXC, AUFCM, sección Libros, Libro de actas 35, 1920-1926, fascículo 2.

y se les obligó a ocultar su carácter religioso ante los inspectores federales.[20]

La primera escuela que patrocinaron las Damas Católicas fue el Colegio Italiano ubicado en Jesús María detrás de Palacio Nacional (Ver Plano 1). De hecho, desde su fundación habían participado como protectoras en 1914. Esta academia era exclusivamente para niñas y estaba dirigida por las Hermanas Salesianas también llamadas Hijas de María Auxiliadora. Las Salesianas eran pioneras en la educación popular desde la última década el siglo XIX cuando el señor Ángel Lascurain, pariente directo de la directora de las Damas Católicas, puso en marcha una escuela "a la salesiana" con talleres de tipografía y zapatería. La originalidad del sistema educativo salesiano saltaba a la vista por el interés en capacitar a los jóvenes para el trabajo, por ende, su plan de estudios constaba de preparación elemental y de instrucción técnica (Torres, 1997, pp. 66-69).

Para 1920, este colegio contaba con una asistencia que variaba entre quinientas y seiscientas niñas cursando del primer al quinto año de primaria. Además de seguir el programa oficial de la SEP, se impartía una "sólida instrucción cristiana". El plantel ofrecía un taller de costura y bordado, las prendas que en él se ejecutaban eran vendidas a los almacenes, de esta forma se ayudaba al sustento de las

20 "1. El colegio deberá ser absolutamente católico en su dirección, estando inscrito ante el Gobierno con el nombre o adoración religiosa que lo distinga; 2º impartirá instrucción religiosa enseñando el catecismo, historia sagrada y moral; 3º en la enseñanza del plantel estará en rigor el programa oficial; 4º la dirección aceptará visita de las señoras siempre y cada vez que lo crean conveniente; 5º la dirección dará cuenta de las altas y bajas de la escuela y de los reconocimientos según el reglamento que esta presentará a la Sección de escuelas de la UDCM; 7º las limosnas o donativos que por conducto de la Unión se reciban para favorecer las escuelas deberán ser recogidas únicamente con un recibo formal extendido por las señoras, igualmente para recibir limosnas, ropa, juguetes, etc., se extenderá autorización o credencial por la mesa directiva general; 8º la señoras de la sección darán cuenta según su parecer en la asamblea general, de cada mes; 9º los informes que las señoras presenten se publicarán en el órgano de la Unión *La Dama Católica*." En Informe de la Sección de escuelas de febrero año de 1922, UFCM, sección Libros, Libro de actas 35, 1920-1926, fascículo 8.

niñas del colegio; había una "casa familia" para aquellas jóvenes sin familia trabajadoras, a ellas se les cobraba una "módica renta" para poder llevar los gastos de la casa, la comida y la asistencia; asimismo había un "oratorio festivo" donde se enseñaba el catecismo, se daban primeras comuniones, se realizaban fiestas en navidad y, cada fin de ciclo escolar, se entregaban premios a los mejores alumnos. Tenía dos turnos, en la mañana asistían las niñas y por las noches obreras.[21]

Otro colegio patrocinado por las Damas Católicas fue la Escuela Católica Reforma (Ver Plano 1) ubicado en Azcapotzalco, en la capital del país. Hacia la década de los veinte, Azcapotzalco ya no era un espacio compuesto prioritariamente por barrios de origen prehispánico y grandes haciendas, sino que se había convertido en un centro urbano e industrializado, configurado por una clase media y obrera incipiente (Cruz, 1991, pp. 5-13). Este proceso se debió a la venta de las tierras por parte de los terratenientes, quienes prefirieron vender sus haciendas para fines urbanos que perderlos con la reforma agraria (Cruz, 2004, pp. 379). En este contexto, la Escuela Católica Reforma cubría la necesidad educativa para las madres obreras y las clases medias en una región en pleno proceso de transformación. Desafortunadamente las Damas no ofrecen datos sobre el espacio, el tipo de clases que se impartían, ni el número de alumnos que asistieron a dicho colegio.

En diciembre de 1920 fundaron el Colegio del Sagrado Corazón de Jesús gracias a la donación de un terreno donde construyeron la escuela y una capilla que atendía a niños de las colonias Peralvillo y Vallejo. Esta zona contaba con una sobrepoblación de once mil ha-

21 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "Informes y sugestiones", en *La Dama Católica,* Tomo II, núm. 15, 31 de diciembre de 1921, p. 16; y en Informe de la Sección de escuelas, UFCM, sección Libros, Libro de actas 35, años 1920-1926.

bitantes[22] en su mayoría obreros y grupos marginales, no tenía sistema de tuberías, inclusive se publicaba en la prensa que al Ayuntamiento de la capital poco le interesaba establecer el sistema de desagüe[23] (Ver Plano 1). En esta demarcación había pocas escuelas públicas, inclusive en 1919 varios vecinos solicitaron a la Dirección General de Educación Pública que una escuela elemental volviera ser mixta pues no había otra opción.[24] Aunque al año siguiente el Ayuntamiento instaló una segunda escuela[25] la demanda seguía siendo alta.

El Colegio del Sagrado Corazón de Jesús contaba con la asistencia de setenta alumnos conformados por niños y niñas y, para el turno nocturno acudían treinta obreras. Los domingos se celebraba misa y se impartían pláticas devocionales para más de 160 obreros.[26] En 1922, el Colegio se incorporó a la SEP, por lo que siguió el plan de estudios oficial, además se ofrecieron clases adicionales de inglés, francés y español. Su éxito resultó de tal magnitud que en 1923 se trasladó a una propiedad más grande para establecer un internado y aumentar el número de estudiantes.

Estos primeros acercamientos y experiencias hablan de la capacidad de las Damas para introducirse en espacios marginales y detectar a grupos sociales vulnerables y con necesidades educativas: Niños y obreros. Así, los planteles tuvieron más de una función. Por las mañanas se dedicaban a la educación de la infancia, por las

22 "Hablando de Terrenos, aquí los hay en distintos rumbos", en *El Universal*, Ciudad de México, 25 de junio de 1922, tercera sección, p. 4.

23 "Buena parte de la capital no tiene obras de drenaje", en *Excélsior*, Ciudad de México, 28 julio de 1921, p. 1.

24 "Faltan Escuelas en el Barrio de Peralvillo", en *El Universal*, Ciudad de México, 21 de julio de 1919, p. 2.

25 "Lo que logra la iniciativa Privada", en *Excélsior*, Ciudad de México, 26 de julio de 1920, pp. 1 y 4.

26 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "Informes y sugestiones", en *La Dama Católica,* Tomo II, núm. 15, 31 de diciembre de 1921, p. 16.

noches enseñaban a obreras y los fines de semana se convertían en pequeños centros comunitarios donde se promovía la sociabilidad, se realizaban misas y se fortalecía la práctica religiosa mediante la impartición de clases y de catecismo.

El proyecto educativo que recibió una atención notable fue el implementado en la Escuela Granja Francisco I. Madero ubicada en la colonia La Bolsa. Esta zona era conocida como una de las más marginales, famosa por ser sumamente peligrosa y por albergar en sus calles y casas a delincuentes.[27] Sin embargo, lo significativo del proyecto es que tanto la SEP como las Damas Católicas se adjudicaron su fundación, protección y vigilancia. Sin embrago, de acuerdo con Patience Schell el fundador fue un artista de Baja California Sur llamado Arturo Oropeza, quien a pesar de no tener ninguna preparación y práctica pedagógica formal se interesó en enseñar a los niños de ese territorio habilidades prácticas sin ayuda de alguna institución u organización (Scheel, 2003, p. 101). Primero estableció un servicio de biblioteca ambulante. Al poco tiempo, consiguió una casa que, gracias a la ayuda y trabajo de niños y padres de familia, se convirtió en la única escuela de la zona.

La Escuela Granja Francisco I. Madero abrió sus puertas en 1921 con una matrícula de sesenta alumnos de ambos sexos y ocho meses después contó con una asistencia de mil 200, lo que indicaba la falta de oferta y espacios educativos para la zona y la necesidad apremiante de mantener un centro escolar. Schell afirma que el éxito del proyecto fue aplaudido tanto por la SEP como por la organización de las Damas. Aunque el autor señala que el centro educativo nunca se afilió a esta agrupación católica, sin embargo, según los informes que aparecen en la revista *La Dama Católica,* la sección

27 "Asaltos en la colonia La Bolsa", en *El Universal*, Ciudad de México, 11 de enero de 1921, p. 8.

de escuelas apoyó a Oropeza en la búsqueda y acondicionamiento de una hacienda en la misma demarcación con el fin de trasladarla a un área más amplia. De esta forma los estudiantes contarían con un mayor terreno para poder desarrollar sus conocimientos en agricultura, pues la intención principal era que "aprendieran a cultivar científicamente la tierra, para sacar el mayor provecho posible con economía de tiempo, trabajo y dinero; cada niño tendrá una planta que cultivar".[28]

En mayo de 1923, las Damas visitaron el establecimiento y quedaron impresionadas. Aunque la ubicación era mala ya que la escuela se encontraba al lado de un basurero y describían a la colonia La Bolsa como un "arrabal", calificaron el trabajo del director como una "obra de gallardísima hermosura moral, en cuya contemplación se reconforta el ánimo". La regla de oro de la sección de escuelas era que toda institución educativa que se afiliara a la UDCM debía contar con un nombre católico, sin embargo la Escuela Granja Francisco I. Madero fue la excepción. La organización tomó la decisión de conservar el nombre de una asociación obrera que había ocupado con anterioridad el establecimiento para no romper su reconocimiento entre los habitantes de la zona. El colegio ocupaba el terreno de una pequeña hacienda porfiriana, y estaba conformado por un teatro, un dormitorio, un comedor y un depósito de herramientas. El director Oropeza y su familia vivían en la escuela, en un modesto departamento que se había acondicionado. El resto de las construcciones estaban esparcidas alrededor de una huerta. Lo interesante para ellas fue la forma de organización, descrita de la siguiente manera:

28 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "Informes y sugestiones", en *La Dama Católica*, México, Tomo II, núm. 22, 1 de julio de 1922, p. 25.

> Cada niño desarrolla un trabajo específico, por el cuál recibe una compensación monetaria, asimismo, las clases que toman tienen un costo, por lo que los niños pagan su educación con el trabajo que realizan al interior de la escuela. Los niños también cuentan con cargos de autoridad, es decir, los contadores, los banqueros, los agricultores, son los mismos niños estudiantes, y entre ellos se organizan con ayuda y bajo las órdenes del Director escolar. [Algunos alumnos] "utilizan el teatro del cine como dormitorio (son alrededor de 80 niños). Estos pobres huerfanitos tienen que enfrentarse con mil problemas de la vida práctica que deben resolver por sí mismos a riesgo, si no lo hacen, de convertirse en peligrosos elementos para la sociedad, y para ello los prepara admirablemente esa idea que dirige la mayor parte de las actividades de tan meritoria labor pedagógica: El amor al trabajo [...] no estudian las materias del programa oficial, sino que aprenden a leer, escribir y contar lo necesario para entrar en la vida práctica. No siguen el orden de materias asignadas a primero, segundo año, etc., sino que avanzan por clases según sus adelantos personales.[29]

La Escuela Granja tenía una matrícula de ochocientos alumnos, contaba con industrias domésticas, clases de apicultura y de hilado de la seda. Los niños escribían, editaban y publicaban un periódico semanal titulado *El niño agricultor*. Pese a que se encontraba afiliada a la SEP y a la organización de las Damas Católicas, su singularidad sobresalía en hacer notar que ni la estructura ni la forma de trabajo de la institución seguía el programa oficial de la SEP ni el de las Da-

29 Alfredo Méndez Medina, "Escuela Granja Modelo", en *La Dama Católica*, Tomo III, núm. 32, 1 de mayo de 1923, pp. 4-8.

mas, sin embargo, ambas ignoraron este detalle a fin de adjudicarse cada una el crédito por el éxito del proyecto. Para las Damas tal originalidad era una muestra más de las ventajas de la "libertad de enseñanza". Las socias inspectoras fueron las encargadas de impartir las clases de catecismo, organizar las misas, las primeras comuniones y las entronizaciones. Actividades en las que participaban los alumnos y el resto de la colonia.

En 1925 la escuela pasó a manos de la administración municipal, Schell señala que de acuerdo con un boletín, la SEP había querido deshacerse del proyecto porque lo consideraba "sectario", lo que sugiere que esta secretaría dejó de apoyar el libre pensamiento de Oropeza, quien inclusive se quejó con las Damas Católicas, señalando que desde 1922 buscaba una mayor autonomía. A partir de entonces el colegio perdió recursos, lo que provocó la disminución del número de alumnos recibidos. Aunque Patience Schell considera que la reducción de la cantidad de estudiantes pudo originarse a raíz de la normalización de la población estudiantil en la región, pues se abrieron más escuelas en la zona. Entre 1926 y 1927 los problemas aumentaron, aunque el centro educativo no clausuró, la importancia y el excepcionalísimo desaparecieron frente a la falta de apoyo de la administración federal y la de recursos (Schell, 2003, p. 104).

Por otro lado, la sección de escuelas necesitaba considerables recursos económicos, por lo que se planeaban actividades paralelas, entre ellas se incluían la organización de festivales, kermeses, obras de teatro, exposiciones de películas en diversos cinematógrafos de la ciudad e incluso los organizadores fueron a tocar de puerta en puerta "pidiendo prensa vieja" con el fin de venderla; con dichas acciones se buscaba financiar escuelas, bibliotecas y campañas educativas, además de obtener alimentos para ofrecer desayunos y

comprar regalos navideños para los niños pobres y huérfanos que atendían.

Estas actividades cotidianas y constantes requerían de un enorme esfuerzo logístico, lo que demuestra la importancia que adquirió la profesionalización de la organización de las Damas. Asimismo, estas diligencias fomentaban lazos de sociabilidad y de involucramiento de las comunidades con las obras de asistencia y de beneficencia impulsadas por la organización. La intención era implicar a todos con un papel solidario, pues para ellas la sociedad no podía desligarse de las prácticas de asistencia, al contrario, se intentó que los integrantes de las comunidades asumieran una acción fraternal que iba de la mano con el ambiente social posrevolucionario, así se abrieron las puertas a la solidaridad de las personas ante la necesidad de asistir a los grupos vulnerables. En este sentido, actuaron conforme a sus circunstancias históricas y lograron vincular a alrededor de cien mujeres y hombres que se convirtieron en donadores económicos de la sección, pero también consiguieron que los habitantes de las comunidades donde trabajaban participaran como asistentes a las kermeses, como espectadores de las obras de teatro o como recolectores de papel periódico en sus casas y colonias.

La defensa de la enseñanza religiosa (1924-1932)

Los experimentos educativos promovidos por las Damas Católicas entre 1920 y 1924, se realizaron en un periodo de interregno, ni las autoridades municipales ni la SEP contaban con las facultades necesarias para hacerse cargo de las escuelas, ya que el proceso de

transformación y unificación del sistema escolar municipal al federal implicó un arduo y complicado camino que requirió varios años de trabajo (Chaoul, 2014; Loyo, 1999). Sin embargo, en marzo de 1925, fecha de la fundación de la Iglesia Cismática Mexicana (ICM), las principales organizaciones de la militancia católica constituyeron la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR); organismo que se encargaría de coordinar, impulsar y preparar las bases sociales de la Iglesia, en particular, el de las clases medias contra el gobierno federal y la aplicación de los artículos de la Constitución que mermaban los derechos del clero.

Por medio de la Liga, las Damas Católicas presionaron para promover un discurso unificador en torno a su principal tema de preocupación: La libertad de enseñanza religiosa en los colegios. Días antes de la fundación de la LNDLR, las Damas publicaron que la escuela laica "no se atreve a tocar lo que más importa en esta vida: El misterio de la otra vida. Nada nos puede decir tampoco el laicismo sobre la moral y la conducta".[30] El tono de su discurso se radicalizó, así para junio de 1925 acusaron a la administración de Manuel Puig Casauranc de fomentar "la tiranía escolar" ante el aviso de la expedición de un "reglamento destinado a regir la creación y el funcionamiento de las escuelas particulares"; pues preveían que las disposiciones iban encaminadas a detener su acción educativa y por ende, señalaban que tal regulación atacaría "la escasa libertad de enseñanza garantizada por la Constitución" y se preguntaban: "¿Con que derecho pretende el Ejecutivo, imponer a todo el mundo su criterio educativo? ¿No hay libertad de pensamiento? ¿No pueden los padres de familia buscar para sus hijos la educación que prefieran?

30 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "Verdades sobre la escuela", en *La Dama Católica,* Ciudad de México, núm. 54, Tomo V, 1 de marzo de 1925, p. 4.

¿Hasta a las escuelas particulares se extenderá el absorbente despotismo?"[31]

Como gestoras, maestras y promotoras de la educación religiosa, las Damas concebían a las escuelas como los espacios donde se concretaba la enseñanza de los valores religiosos, mismos que se entremezclaban con una postura conservadora y tradicional donde las madres, regentes de sus hogares y cuidadoras de los valores familiares, debían encargarse de la educación de la infancia. Así, su programa educativo reproducía una visión del papel de la mujer entregada a la defensa no negociable de su derecho a actuar públicamente desde su maternalismo y para su maternidad.

En febrero de 1926 se aprobó una ley que prohibía el establecimiento de nuevos colegios sin previa autorización por parte de la SEP. Este documento además impedía a las escuelas portar un nombre que las vinculara con algún culto religioso. Como respuesta, Monseñor Pascual Díaz, obispo de Tabasco, convocó a todos los colegios católicos de la capital y a los representantes a fundar una organización destinada a unificar a los directores para rechazar el reglamento. Entre marzo y abril de ese año se fundó la Unión de Colegios Católicos de México (UCCM). Las Damas, como representantes de sus escuelas formaron parte de las juntas mensuales del nuevo organismo y ajustaron sus actividades a las decisiones generales, en particular, se acordó dar clases de religión fuera de los horarios oficiales.[32]

En julio de 1926 se expidió el Reglamento para la Inspección y Vigilancia de las Escuelas Primarias Particulares del Distrito y Territorios, cuyo contenido mantenía la postura oficial. La militancia ca-

31 Unión de Damas Católicas Mexicanas, "Tiranía escolar", en *La Dama Católica*, Ciudad de México, núm. 57, Tomo 5, 1 de junio de 1925, p. 25.

32 "Informe del 10 de mayo de 1926", *Informes de la Sección de escuelas*, UFCM, sección Libros, Libro de actas 35, años 1920-1926, fascículo 40.

tólica comenzó a actuar desde la irregularidad y el quebrantamiento de la ley. Los religiosos dejaron de dirigir escuelas, pero actuaron como maestros dentro de las aulas, las Damas y la UCCM establecieron sus propios programas curriculares,[33] al mismo tiempo fomentaban la instauración de la Asociación Nacional de Padres de Familia (ANPF) por toda la República.

El conflicto no hizo más que agudizarse y ante la imposición de la Ley Calles se promovió un boicot económico. Las Damas y la LNDLR llamaron a reducir al mínimo el consumo para negarse a cooperar económicamente con el gobierno, se indicó a los padres de familia que no llevaran a sus hijos a las escuelas públicas; pues desde su perspectiva peligraba la fe y las buenas costumbres de los jóvenes, ya que los textos que se difundían en las escuelas violaban "la neutralidad religiosa reconocida por la misma Constitución".[34]

Conforme avanzó el año, la sección de escuelas se vio severamente afectada. Varias socias abandonaron la organización, lo que limitó los proyectos y dificultó su capacidad de movimiento. De igual forma, los planteles perdieron alumnos, maestros y donativos. Aunque mantuvieron algunas actividades, como la preparación de las fiestas de Navidad y la entrega de juguetes a los alumnos en fin de año, a partir de 1927 dejaron de llevar un registro de sus juntas mensuales; esto hace suponer que la persecución religiosa llevó a que estas actividades pasaran a la clandestinidad o mantuvieron un bajo perfil de operatividad. Desafortunadamente, la ausencia de material documental impide llevar el registro de sus acciones, pero se considera que la mayoría de sus colegios cerraron.

33 Informes de la Sección de escuelas de 1926, UFCM, sección Libros, Libro de actas 35, años 1920-1926, fascículos 37-44.

34 "Pastoral colectiva del Episcopado mexicano", publicada por *El Universal* y *Excélsior*, domingo 25 de julio de 1926, visto en Torres, *Educación,* 1997, p. 109.

Una vez firmados los arreglos en 1929, la organización de las Damas Católicas se reestructuró bajo el nombre de la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM). La nueva organización replanteó su proyecto educativo. En lugar de fundar otras escuelas, mismas que tendrían que seguir el sistema curricular que establecía la SEP, lo que implicaba ocultar la educación religiosa o bien fundar escuelas clandestinas que quedaran expuestas a ser clausuradas, la UFCM propuso que con los recursos económicos se buscara crear grupos escolares dedicados a la enseñanza religiosa en cada barrio o colonia usando como principal apoyo a los directores de las escuelas particulares. Así, se rentaría un local que sería atendido por una maestra dedicada a "la sana educación de los niños". Esta forma de trabajo tenía además la ventaja de no tener que solicitar licencia de la SEP y de adaptarse a los recursos locales.[35]

Además se planearon actividades que acompañaran y fortalecieran la educación escolar. Se fundaron *patios de recreo* para organizar el descanso al interior de las escuelas, coordinar juegos con "un alto valor educativo", donde los alumnos pudieran adquirir "el sentimiento del honor, de la responsabilidad, de la honradez y del esfuerzo individual".[36] También planearon *excursiones dominicales* para alejar a los niños "de las diversiones peligrosas", en ellas se enseñaba sobre historia y geografía, salud e higiene. A la vez se propuso crear *colonias de vacaciones* para llenar de ocupaciones de estudio a los niños durante los largos periodos vacacionales, la intención era llevarlos al campo para enseñarles "deberes religiosos, trabajos domésticos, paseos al aire libre, trabajos manuales y

35 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, expediente 24, fascículo 3.

36 *Ibid*., fascículo 6.

juegos"[37] y fomentar el hábito del orden. Todas estas acciones se plantearon como la alternativa católica a instituciones protestantes como los *Boy Scouts*.

Por otro lado, planearon preparar a las mujeres jóvenes de clases media y popular en la formación de los "verdaderos hogares que escapen a la disolución y la ruina que a diario observamos", y buscaron fundar Escuelas de Hogar que atendieran las enseñanzas religiosas, morales y proporcionaran conocimiento de psicología, higiene, y sobre todo, economía doméstica, todas estas actividades "que su puesto en el hogar les pide".[38]

Conclusiones

La formación de una militancia católica capaz de actuar de forma pública y políticamente en los espacios donde la jerarquía eclesiástica había sido desplazada, fue esencial en la lucha de las Damas Católicas. Estas mujeres traspasaron su papel como promotoras de una obra pía o devocional, e incursionaron en un proceso de concientización laica que las llevaría a defender de manera fervorosa un proyecto educativo destinado a preservar la enseñanza de la doctrina católica en las escuelas primarias.

Como católicas laicas incursionaron en aspectos de la vida social que estuvieron fuera del espacio doméstico para obtener posiciones de liderazgo. Esto las llevó a convertirse en administradoras e inspectoras de escuelas, sus actividades se enfocaron en promover un papel de género tradicional y católico, en el sentido de que respetaron

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, fascículo 7.

y reprodujeron el ideal y el papel de mujer como eje de la vida familiar, responsable de la educación y el resguardo de la niñez, buena esposa y ama de casa. Esta plataforma ideológica, enmarcada en el propio maternalismo, fue la base de su acción pública y de su identidad.

Frente a la imposición de una serie de cambios jurídicos constitucionales y reglamentarios que limitaban la presencia de la Iglesia en la vida pública y privada, las actividades de las Damas adquirieron tonalidades cada vez más políticas y beligerantes. Su maternalismo les permitió encontrar un campo de acción al interior de la militancia católica. Ellas asumieron el papel como las únicas capaces de defender la educación, de actuar en beneficio de las mujeres y de proveer una estructura moral en la sociedad mexicana.

Su acción educativa se ubicó en La Merced, La Bolsa, Peralvillo, Santa Julia y en la municipalidad de Azcapotzalco, todas zonas caracterizadas por su carácter marginal (Ver Plano 1). En ellas, las Damas establecieron por lo menos doce escuelas gratuitas primarias que además de seguir la matrícula de la SEP daban clases de catecismo o religión a niños y vecinos de la localidad, así como al sector de obreras. En este sentido, el espacio escolar de la organización tenía la intención de convertirse en pequeños centros comunitarios donde se promovía la sociabilidad.

La relación de las Damas con la SEP se mantuvo sin mayores conflictos, incluso los modelos educativos eran similares. Pero cuando el anticlericalismo del gobierno de Plutarco Elías Calles se exacerbó y la SEP adquirió mayor presencia y capacidad operativa, los planteles escolares de la organización, al igual que las escuelas privadas católicas, comenzaron a tener enfrentamientos directos con inspectores y demás autoridades federales.

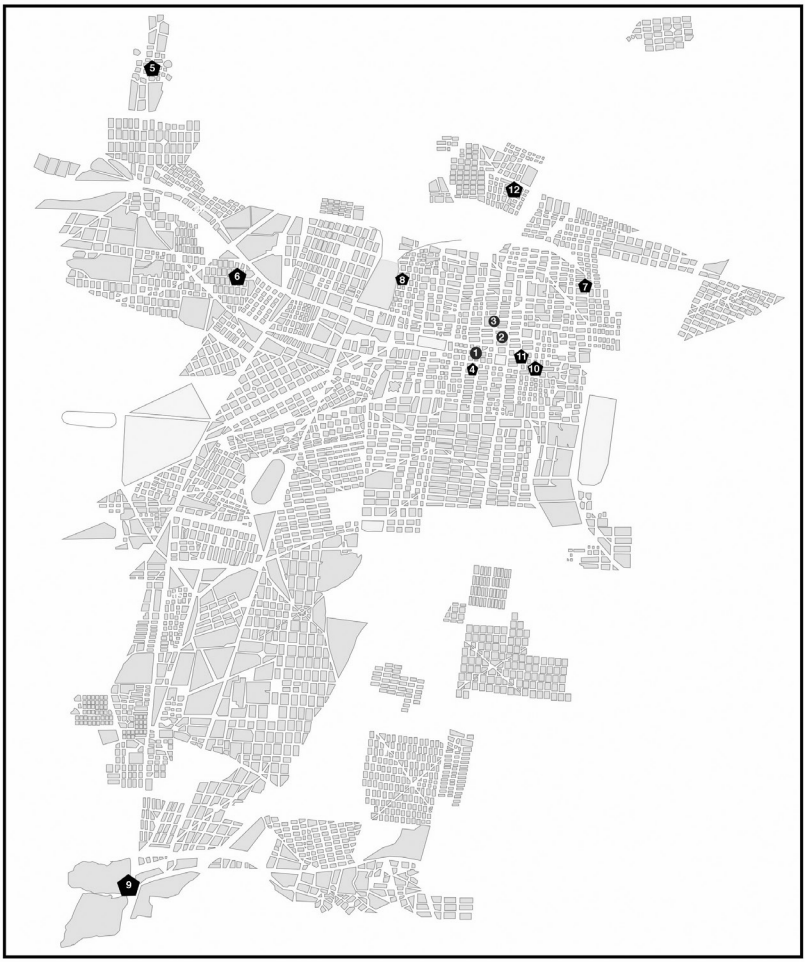
Además de sostener el trabajo escolar cotidiano y mantener abiertos el mayor número de planteles posibles, las Damas promo-

vieron una serie de campañas encaminadas a enseñar la palabra de Dios a los sectores obreros, marginales, niños y jóvenes. Así como la SEP promovió misiones escolares y bibliotecas móviles para combatir el analfabetismo, las Damas actuaron a manera de espejo y crearon su propio sistema de bibliotecas ambulantes para combatir la ignorancia devocional entre los habitantes de la Ciudad de México.

En este sentido, también buscaron convertirse en generadoras de opinión. Su postura maternalista les permitió tener un lugar especial como promotoras de una posición estricta de la Iglesia frente a la educación religiosa. Ellas enviaron cartas públicas al Secretario de Educación para participar en el debate, su intención fue señalar que eran las madres católicas de México las únicas capaces de decidir el tipo de educación que los niños del país debían recibir. De esta forma se oponía al papel del Estado como rector de la vida social.

Pese a que promovían un discurso *maternalista* que buscaba mantener a la mujer en su papel tradicional, su participación política las llevó a abandonar ese rol y a actuar conforme a las circunstancias de su contexto. Las acciones de las mujeres que participaron en la Unión de Damas Católicas Mexicanas fueron notablemente modernas, salieron a las calles, fundaron escuelas, actuaron como inspectoras educativas y desarrollaron su propio discurso en oposición al laicismo estatal. Esta organización de mujeres católicas creó un modelo de organización y de participación que debe seguir explorándose. Queda pendiente analizar los cambios y continuidades que adoptó el modelo educativo a partir de 1930 para futuras investigaciones.

Anexo Plano 1. Escuelas Patrocinadas por las Damas Católicas (1920-1925)



Fuente: Elaboración propia.

Fuentes de información

Archivos

Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana (AHUFCM)
Biblioteca Francisco Xavier Clavijero (BFXC)
Universidad Iberoamericana
Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM)
Asociación Nacional de Padres de Familia (ANPF)
Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR)
Partido Católico Nacional (PCN)
Secretaría de Educación Pública (SEP)
Secretariado Social Mexicano (SSM)
Unión de Damas Católicas de México (UDCM)

Bibliografía

Adame Goddard, J. (1981). *El Pensamiento Político y Social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México: UNAM.

Aguirre Cristiani, M. G. (2008). ¿Una historia compartida? Revolución Mexicana y Catolicismo Social, 1913-1924. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Instituto Tecnológico Autónomo de México/Universidad Autónoma Metropolitana.

_____ . (1998). Acciones y reajustes del clero católico en México 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917. *Iztapalapa* (43).

Arrom, S. (2016). *Volunteering for a Cause: Gender, Faith, and Charity in Mexico from the Reform to the Revolution.* New Mexico: University of New Mexico Press.

Aspe Armella, M. L. (2013). *La Formación Social y Política de los Católicos Mexicanos.* México: Universidad Iberoamericana.

Ávila Espinosa, F. A. (2004). Una renovada misión: las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México (*27).

Bantjes, A. (2009). Mexican Revolutionary Anticlericalism: Concepts and Typologies. *The Americas, Personal Enemies of God: Anticlerical and Anticlericalism in Revolutionary Mexico, 1915-1940*, Vol. 65(4).

Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, tomo xix (57).

Boylan, K. A. (2000). *Mexican Catholic Women's Activism, 1929-1940*. Tesis de doctorado en Filosofía). Londres, Universidad de Oxford.

_____. (2009). Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940. En G. Cano, *et. al*. *Género, poder y política en el México posrevolucionario*. México: fce.

Butler, M. (2009). Sotanas rojinegras: Catholic anticlericalism and Mexico's revolutionary schism. *The Americas, Personal Enemies of God: Anticlerical and Anticlericalism in Revolutionary Mexico, 1915-1940,* Vol. 65(4).

_____. (2018). 'Su hija Inés': católicas laicas, el obispo Luis María Martínez y el conflicto religioso michoacano, 1927-1929. *Historia mexicana*, Vol. lxvii (3).

Ceballos, M. (1991). *Catolicismo Social. Un tercero en discordia.* Rerum Novarum*, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*. México: colmex.

Chaoul Pereyra, M. E. (2014). *Entre la esperanza de cambio y la continuidad de la vida. El espacio de las escuelas primarias nacionales en la ciudad de México 1891-1919.* México: Instituto Mora.

Chowning, M. (2010). La feminización de la piedad en México: género y piedad en las cofradías de españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los arzobispados de Michoacán y Guadalajara. En Connaughton, B. (coord.). *Religión, política e identidad en la Independencia de México.* México: uam.

_____. (2013). The Catholic Church and the Ladies of the Vela Perpetua: gender and devotional change in Ninteenth-Century Mexico. *Past and Present* (221).

Cruz Rodríguez, M. S. (1991). Azcapotzalco, una historia por construir. *Fuentes. Revista del Departamento de Humanidades*, año 2(3).

_____. (2004). El poblamiento popular en la ciudad de México en la primera mitad del siglo xx. *Miradas Recurrentes*. México: Instituto Mora.

Curley, R. (2002). Los laicos, la democracia cristiana y la revolución mexicana (1911-1926). *Signos históricos* (7).

_____. (1996). Género y política en la Acción Social Católica (1900-1914). *La Ventana* (4).

Espinosa, D. (2003). Restoring Christian Social Order, The Mexican Catholic Youth Association (1913-1932). *The Americas,* Vol. 59(4).

Espinoza Motte, K. (2011). *La resistencia militante de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1920-1930)*. Tesis de licenciatura en Historia. Facultad de Filosofía y Letras, unam.

Fallaw, B. (2013). The Seduction of revolution: Anticlerical campaings against confession in Mexico, 1914-1935. *Journal Latin American Studies* (45).

Forment, C. (2003). *Democracy in Latin America, 1760-1900: Volume 1, Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru*. Chicago: University of Chicago Press.

Goribar de Cortina, R. (1937). La mujer es el alma de la patria. *Acción Femenina. Número especial por el 25 aniversario de la Unión de Damas Católicas Mexicanas* (9).

Hanson, R. S. (1994). *The day of ideals: catholic social action in the age of the mexican revolution, 1867-1929.* Tesis de doctorado en Filosofía. Departamento de Historia de la Universidad de Indiana, Estados Unidos.

Knight, A. (1996). *La Revolución mexicana: del porfiriato al nuevo régimen constitucional.* México: Grijalbo.

_____. (2007). The Mentality and Modus Operandi of Revolutionary Anticlericalism. En M. Butler (coord.). *Faith and impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan.

_____ y Luna S. (2013). La Cultura Popular y el revolucionario en México, 1910-1940. En A. Knight*, Repensar la Revolución Mexicana.* México: colmex.

Koven, S. y Michel S. (1990). Womanly Duties: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States in France, Germany, Great Britain, and the United States, 1880-1920. *The American Historical Review*. Vol. 95(4).

_____. (1993). *Mother of a New World. Maternalist Politics and the origins of welfare states.* New York.

Loaeza, S. (2013). La querella escolar. *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana.* México: colmex.

Loyo, E. (1999). *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México. 1911-1928.* México: colmex.

Michel, S. (2012). Beyond Maternalism. En M. Van der Klein , R. Jo Plant, N. Sanders and L. R. Weintrob (coords.). *Maternalism Re-*

considered. Motherhood, Welfare And Social Policy In The Twentieth Century. New York: Berghahn Books.

O'Dogherty, M. (2001). *De urnas y sotanas. El partido católico nacional en Jalisco.* México: conaculta.

Rodríguez Kuri, A. (2010). *Historia del desasosiego. La revolución en la Ciudad de México 1911-1922.* México: colmex.

Roux, R. R. (2014). La *romanización* de la Iglesia Católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, Vol. 25(73).

Schell, P. (1999). An Honorable Avocation for ladies: The work of the Mexico City Unión de Damas Católicas Mexicanas, 1912-1926. *Journal of Women's History*, Vol. 4(4).

_____. (2003). *Church and state education in revolutionary Mexico City.* Arizona: Universidad de Arizona.

Silva de la Rosa, A. P. (2004). Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929.Tesis de licenciatura en Historia. Facultad de Filosofía y Letras, unam.

Torres Septién, V. (1997). *La educación privada en México 1903-1976.* México: colmex.

Urías Horcasitas, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950).* México: Tusquets.

Vivaldo Martínez, J. P. (2011). *La Unión de Damas Católicas Mexicanas 1912-1929: Una historia política*.Tesis de maestría en Historia. uam.

Hemerografía

Acción femenina, Ciudad de México.

Diario Oficial de la Federación, Ciudad de México.

El Universal, Ciudad de México.
Excélsior, Ciudad de México.
La Dama Católica. Órgano de difusión de la Unión de Damas Católicas Mejicanas, Ciudad de México.

José Vasconcelos visto a derechas: Una crítica a la Constitución de 1917 y a la persecución religiosa (1935-1939)

Rodrigo Ruiz Velasco Barba[1]

Introducción

Escribir sobre José Vasconcelos Calderón (Oaxaca, 1882-Ciudad de México, 1959) es referirse a una figura intelectual del mayor relieve en la historia del país; pero, además, es aludir a una personalidad compleja y polifacética. Apuntar a su pensamiento es atenerse a una mentalidad en continua evolución, cambiante al son de las vicisitudes del propio México convulso, y del orbe entero que atravesaba borrascas cuyo oleaje golpeó con fuerza al pensador oaxaqueño, no pocas veces lanzándolo a la deriva del exilio. Dado que las posturas de Vasconcelos fueron en varios aspectos divergentes y hasta contradictorias, el presente estudio se enfoca en el pensador mexicano de la segunda mitad de los años treinta del siglo XX, particularmente en el periodo que coincide con el cardenismo, tiempos fecundos dados los aportes a la literatura mexicana, en especial en el género de las memorias, donde el autor de *La raza cósmica* desarrolla lo mejor de su legado como escritor. Me propongo ahora esbozar algunas respuestas para las siguientes interrogantes: ¿Cómo puede

1 Profesor en la Universidad Panamericana.

clasificarse política e ideológicamente al Vasconcelos del lustro que corrió de 1935 a 1939? ¿Puede considerarse al Vasconcelos de los años treinta como un pensador de derechas? En la presunción de que puede existir una correlación, una correspondencia entre este par de preguntas y sus posibles contestaciones, complemento con un par de cuestionamientos quizá más circunscritos al contexto a atender: ¿Cuál era, a la luz de sus escritos de la época, la mirada retrospectiva de Vasconcelos en torno a la Constitución de 1917? Específicamente, ¿qué postura mantenía el ex Secretario de Educación Pública frente a la llamada Carta Magna, y la reglamentación posterior de sus postulados, en sus apartados referentes a la cuestión religiosa?

Si se sigue el estudio clásico de Luis González y González, a Vasconcelos habría que situarlo dentro de la "generación revolucionaria", o bien la "generación del centenario", que abarcaría a los miembros de la élite política, religiosa, profesional e intelectual nacidos entre 1873 y 1888. Grupo elitista donde destacaría la mayor presencia de personajes oriundos de la periferia a costa de los del centro del país, hornada predominantemente rural y de clase media, que, a diferencia de su predecesora, es retratada como una camada menos afrancesada, más bien "pocha" y paradójicamente antiyanqui (González, 1984, pp. 66-68). Si nos ceñimos al hombre y al periodo bajo la lupa, resultaría que al Vasconcelos de la segunda mitad de los treinta, algunas veces se le ha descrito como un hombre y un pensador fatigado y hasta amargado (Blanco, 1977, p. 169; Vasconcelos, 1937, pp. 79-88). Terminada su campaña presidencial de 1929 y la frustración derivada de unos comicios que él consideró amañados (Skirius, 1978; Cárdenas, 1980; Cárdenas, 2008, pp. 238-241; Meyer, 1999, pp. 17-18; Garciadiego, 2011, p. 363) –los que catapultaron a la presidencia de México al oficialista Pascual Ortiz Rubio– no

debe perderse de vista que el periodo antedicho corresponde a su madurez física e intelectual.

A lo largo de los treinta del siglo pasado fue que el filósofo escribió y publicó sus aclamadas obras autobiográficas, con buen éxito editorial, desde el exilio en Estados Unidos y luego a su retorno a la patria en 1938: La saga de *Ulises Criollo*, *La Tormenta*, *El Desastre* y *El Proconsulado*, publicadas por Editorial Botas entre 1935 y 1939. Además, en 1937 apareció en librerías su *Breve Historia de México*, y mientras tanto fue también para él una época de intensa colaboración periodística, obligada por relativas estrecheces económicas que tuvo que sortear: Así *La Prensa*, de San Antonio, Texas; la revista *Hoy* y los periódicos *El Hombre Libre*, *Omega* y *Excélsior*, por sólo mencionar algunos medios periodísticos, tuvieron ocasión de atraer lectores con los apasionados y controvertidos artículos de su autoría. Como Enrique Krauze dijera, a la sazón México había perdido al político, al fundador y reformador de instituciones, pero en trueque "ganó al más impetuoso de sus escritores" (Krauze, 2000, p. 61).

Por sus múltiples vaivenes, el pensamiento de Vasconcelos implica para el investigador una serie de retos difíciles de abordar. Algunos de ellos se desprenden de las siguientes preguntas: ¿Cómo puede clasificarse ideológicamente al Vasconcelos consagrado casi por entero a su vocación como escritor? ¿Le corresponde con justicia algún sitio dentro de esa popular geometría política de izquierdas y derechas? La díada "derecha-izquierda" tiene quizá su origen remoto en el lenguaje religioso, en el libro de Mateo, del Nuevo Testamento, donde se lee la visión profética del Juicio Final y la división entre justos y réprobos, ubicados unos, respectivamente, a la derecha, y otros, a la izquierda de Dios. Su origen político, en cambio, tiene como antecedente los debates preparatorios de la Revolución francesa con base en las representaciones de los distintos estamentos

sociales. Según la academia actual, si nos atenemos a lo asentado por Norberto Bobbio, el criterio empleado con mayor frecuencia para fundamentar la dicotomía entre izquierda y derecha –criterio que el autor asume y refuerza– se corresponde con el énfasis político-social puesto alternativamente en la igualdad, o bien en la desigualdad (Bobbio, 2001, pp. 133-134).

Dicho esto, y según el ángulo desde el que se mire, esto es desde qué perspectiva se observe, ambos ejes resultarían perfectamente rastreables en los anales del pensamiento vasconceliano. A primera vista, por ejemplo, el filósofo vaticinó una especie de igualdad universal bajo el signo del mestizaje con la raza cósmica (Vasconcelos, 2005), y mostró una inclinación hacia el utopismo en ciertas ocasiones; por otro lado, en su pensamiento político se pueden apreciar tendencias o toques aristocratizantes que pueden interpretarse como defensa de un orden jerárquico, cuando sostenía como forma de gobierno ideal a aquél conformado por una élite intelectual, una meritocracia de la inteligencia emanada de las universidades. Con esta tónica, en principio el enfoque no parece prometedor en cuanto al esclarecimiento de su postura personal en torno a dos bandos antitéticos e irreconciliables, como en teoría son derecha e izquierda. La disyuntiva no encuentra solución fácil, porque permite interpretaciones contrapuestas. Máxime cuando la citada díada pudiera también relacionarse con la distinción "amigo-enemigo", criterio sobre el que gira el concepto de lo político según Carl Schmitt (Schmitt, 2001, pp. 167-223). Ante tal dilema, una respuesta a considerarse puede provenir de la propia autopercepción de Vasconcelos. Que yo conozca, todavía no se ha reparado en este aspecto. En su obra de la década de los treinta, ¿tuvo Vasconcelos en cuenta esta separación y deslinde entre derechas e izquierdas? Si fue así, ¿se encuadró él mismo en alguno de los dos

campos, o, por el contrario, se vio ajeno, neutral, o inclusive superador de la consabida díada?

La autopercepción de Vasconcelos

No es necesario escudriñar a conciencia en los escritos de José Vasconcelos para percatarse de que hizo suya esa figurada geometría política como vía para organizar el espacio político y explicar lo que, a su manera de ver, ocurría en un mundo que se encaminaba hacia la Segunda guerra mundial. En este tenor, cabe referir al conjunto de acontecimientos destacados y de resonancia mundial que fueron los que comprendieron la Guerra civil española (1936-1939). Quizá ningún otro conflicto moderno motivó a tan gran escala el involucramiento de los intelectuales en la liza (Trapiello, 2001; Binns, 2009). Este conflicto, tal y como ha sido regularmente interpretado –y a reserva de una "tercera España" estrujada entre los dos anchos y belicosos extremos–, dicho a grandes rasgos llevó a discusión la polarización política experimentada por la sociedad española, cuyos vehículos fueron las dos grandes coaliciones políticas de derechas e izquierdas organizadas durante la Segunda República (1931-1936). Si la enconada división se encontraba bien presente en la opinión pública mundial del segundo tramo de los treinta, en parte esto se debió a la guerra de España. En relación con este conflicto, Vasconcelos no se quedó al margen y reprodujo esa antítesis en sus escritos; así, en Texas en 1936 publicó en *La Prensa*[2] una serie de cinco artículos dedicados a la guerra de España. En México, los mismos artículos fueron reproducidos en octubre del mismo año

2 *La Prensa*, periódico fundado en San Antonio, Texas, fue propiedad de Ignacio Eugenio Lozano.

en las páginas de *El hombre libre*, dirigido por Diego Arenas Guzmán (Vasconcelos, 1936).

En dichos artículos Vasconcelos expuso lo que a su manera de ver estaba sucediendo en la Península Ibérica y los argumentos que apoyaban su postura favorable al alzamiento *nacional* encabezado por el general Francisco Franco en contra del gobierno republicano del Frente Popular. Para él, el ensayo de la República española había fracasado tras haber sufrido el gobierno republicano-socialista un "contagio callista", cuyo reflejo principal fue caer en el error de desatar una persecución religiosa semejante a la que había producido tanta ruina en México. En su relato Vasconcelos no escamoteaba el calificativo de "izquierdistas" para esos republicanos y socialistas españoles –y la prensa internacional que les era favorable–, mismos que tomaban a Plutarco Elías Calles como un estadista y referente positivo del socialismo.[3] Como indican los artículos referidos, en el pasado esos españoles republicanos de izquierda –así llamados por Vasconcelos– habían sido sus amigos y colaboradores, a raíz de haber abrazado como causa común su lucha contra la monarquía y la dictadura primorriverista (1923-1930), hasta que el filósofo advirtió que su crítica sistemática al callismo les resultaba muy incómoda y, renuente a evitar sus continuas denuncias del régimen mexicano, la situación motivó el rompimiento con el consiguiente vuelco drástico en su correlación de amigos y enemigos. En los citados escritos, Vasconcelos alude a los izquierdistas españoles con tono beligerante, recurre a un discurso anticomunista y antijudío, a la vez que asocia la lucha de estos últimos con la defensa de los intereses del imperia-

3 José Vasconcelos, "La República Española y el contagio callista", en *El hombre libre*, 26 de octubre de 1936.

lismo anglosajón.[4] Para Vasconcelos la causa de la izquierda era tendiente al descastamiento, al desarraigo, en tanto que los *nacionales*, sus contrarios, los sublevados, eran considerados "patriotas" y les vaticinaba un triunfo que probablemente derivaría hacia un deseado resurgir hispánico.[5] Así las cosas, el pensador mexicano identificaba a los frente-populistas con la izquierda, sector hacia donde evidentemente no se orientaban sus preferencias políticas, y además revelaba sus firmes simpatías por los alzados, sus oponentes, aunque en los artículos no los identificara abiertamente como derechistas en seguimiento de la díada. Pero si no eran tales, ¿qué eran entonces?

En cuanto a la forma en que Vasconcelos se autoclasificaba, recurriré a pasajes memorísticos de su obra que pueden aportar elementos clave. Vasconcelos reconoce que en algún periodo de sus años de mayor significación política —el que corre desde su militancia maderista hasta su actividad como opositor a Calles tras su paso por la Secretaría de Educación Pública—, se identificó como un hombre de izquierda. En *El desastre* dice que en 1927, cuando fungió en el Congreso Antiimperialista de Bruselas como delegado del Partido Nacionalista de Puerto Rico, con el expreso cometido de denunciar el imperialismo estadounidense y aprovechar el foro para criticar a su enemigo Plutarco Elías Calles, "entonces era yo también hombre de izquierda".[6] La frase lleva implícito el haberse dejado de considerar como tal. Esto es, Vasconcelos reconoció en ese fragmento marginal que en algún momento entre 1927 y 1938,[7] se produjo un cambio en la forma en que él mismo se advertía política e ideológicamen-

4 "El sentido imperial de patriotismo", *ibídem*, 28 de octubre de 1936.

5 *Idem.*

6 José Vasconcelos, *El desastre*, México, Trillas, 1998b, p. 506.

7 Es en 1938 cuando Vasconcelos publica el tercer tomo de sus memorias.

te en función de la popular díada. Las páginas que se refieren a su participación en el congreso de la capital belga sugieren que el episodio fue ocasión para que fuera reacomodándose su relación de amigos y enemigos, por la conjunción entre callistas, judíos, izquierdismo internacional y bolcheviques que, dice, se opusieron entonces a él.

Asimismo, al hurgar más en sus escritos periodísticos de la época, se descubre otro pasaje que puede interpretarse en un sentido similar, e inclusive quizá permitiría ir un poco más allá en las indagaciones. El escenario es el siguiente: Vasconcelos colaboró con la revista *Hoy.*[8] La publicación, en esta línea secundada por un intelectual como Nemesio García Naranjo, fue establecida como un medio pluralista donde habrían de caber artículos de las más variadas y antagónicas tendencias ideológicas. Con el paso del tiempo, algunos colaboradores de izquierda se indignaron y se marcharon de la redacción, alegando que la revista estaba convirtiéndose en una tribuna sólo para las derechas.[9] El director se defendió argumentando que la acusación era infundada,[10] puesto que en *Hoy* había espacio para todas las voces, y argüía que un recuento pormenorizado demostraba que la mayoría de lo publicado congeniaba más con posturas de izquierda.[11] Vasconcelos parecía directamente ajeno a esa polémica, todavía fresca, pero al conmemorarse el segundo aniversario de la publicación decidió remitir un artículo donde criticó ese pluralismo de la dirección editorial. Según él, se trataba de un

8 *Hoy* fue fundada en marzo de 1937 por los periodistas tabasqueños Regino Hernández Llergo y José Pagés Llergo.

9 "Renuncia un colaborador de Hoy", en *Hoy*, núm. 79, 27 de agosto de 1939, p. 4.

10 Regino Hernández Llergo, "Respuesta del director de Hoy", *ibídem*, pp. 63-64.

11 Horacio Quiñones, "'Hoy' es de izquierda: habla un comunista", en *Hoy,* núm. 106, 4 de marzo de 1939, p. 39.

pluralismo esterilizante, una estratagema de los directores de *Hoy* para permitir la supervivencia de la revista en un medio donde la libertad de expresión no estaba garantizada. Justo por esos días los editorialistas celebraban y alababan la benevolencia del presidente Lázaro Cárdenas y su actitud respetuosa con la libertad de prensa. Para ellos esto era un verdadero "timbre de gloria" del gobierno mexicano,[12] pero Vasconcelos hacía notar en su escrito que el pluralismo adoptado equivalía a una especie de sutil autocensura, porque, según él, la diversidad de artículos publicados era contraria a lo que debería imperar en *Hoy* y en cualquier otra revista, esto es, una línea editorial ideológicamente consistente.

Los artículos que respecto de la Guerra civil española se publicaban en *Hoy*, sirvieron a Vasconcelos como ejemplo: Al lado de los artículos de escritores relevantes como Pío Baroja, Ramón Pérez de Ayala o Gregorio Marañón –significativamente todos ellos críticos con el gobierno republicano español– aparecían "las ramplonerías del señor [Marcelino] Domingo", propagandista del Frente Popular Español (FPE). Y continuaba diciendo que "casos parecidos bastarían para demostrarnos que no existe estimación de la calidad [en la revista]. Menos aún del sentido de las opiniones". Vasconcelos embestía contra esa heterogeneidad con la que, según él, se escudaba una vergonzosa timidez: "O bien se publica el artículo de lo que llaman un derechista, y en seguida tienen que ir a descubrir algún señor izquierdista que sea capaz de hilvanar tres cuartillas… para que no se diga que el periódico es apasionado".[13] El polémico artículo provocó la intervención del director Regino Hernández Llergo, y la abrupta renuncia de Vasconcelos a seguir mandando

12 "Timbre de gloria", en *Hoy*, núm. 106, 4 de marzo de 1939, p. 11.

13 José Vasconcelos, "Cumpleaños", en *Hoy,* núm. 106, 4 de marzo de 1939, p. 12.

sus colaboraciones.[14] Sin embargo, aquí lo que más interesa es ver cómo por esos días Vasconcelos empleaba en su discurso, si bien de manera incompleta, la división entre derechas e izquierdas, y cómo su narrativa sugería claramente que al referirse a los segundos su retórica era de confrontación cuando no de desprecio. Es decir, a la sazón Vasconcelos no se identificaba con ese grupo del espectro ideológico. Esto debe aunarse a que en *Hoy* Vasconcelos contribuyó con otros artículos donde dejaba clara su persistente preferencia por los sublevados dentro de la Guerra civil española, junto a su desacuerdo con la política exterior cardenista, favorable al gobierno de la coalición de izquierdas llamada Frente Popular Español (FPE).[15]

Una aproximación indirecta: Siguiendo la pista del conservadurismo

Después de comprobar que José Vasconcelos se veía al margen e inclusive adverso a la izquierda en sus escritos coetáneos al cardenismo, afirmo que escapa a mi conocimiento algún pasaje donde se reconociera abiertamente como integrante de la derecha. Al menos dentro de las coordenadas temporales establecidas. Aunque su beligerancia contra la izquierda podría dar lugar a suponerlo, su postura es más bien esquiva en cuanto a reconocerse en la orilla opuesta dentro de la díada. Presto siempre a clasificar sumariamente como "izquierdistas" a sus rivales y enemigos, se muestra más bien evasivo a llamar "derechistas" a quienes se le oponen, ya fue-

14 Regino Hernández Llergo, "Perdón, maestro", en *Hoy*, núm. 107, 11 de mayo de 1939, p. 3.

15 José Vasconcelos, "También Francia…", en *Hoy*, núm. 22, 24 de julio de 1937, p. 9; José Vasconcelos, "Causas perdidas", en *Hoy*, núm. 39, 20 de noviembre de 1937, p. 9; José Vasconcelos, "México en Ginebra", en *Hoy*, núm. 72, 9 de julio de 1938, p. 11.

ra en el campo político, militar e intelectual. Empero, propongo una aproximación indirecta a partir del término conservadurismo asociado históricamente con la "derecha" en el vocabulario político. Para algunos especialistas, ideológicamente este Vasconcelos literato defendió algunas posiciones conservadoras. No obstante, aún en este caso se trataría de un conservador atípico. Para Álvaro Matute, por ejemplo, a Vasconcelos lo distinguieron su talento y su condición de ex liberal crítico. Es decir, "un conservador formado en la vertiente opuesta" (Matute, 1984, p. 148). Refiriéndose a la historiografía vasconceliana, Matute abunda: "El conservador típico es hispanista, anti-indigenista, antinorteamericano, como lo es Vasconcelos [...] El conservador típico es monárquico y clerical como no lo es Vasconcelos. El conservador típico no es demócrata, como sí lo es Vasconcelos" (Matute, 1984, p. 151). Del mismo lado del espectro político también lo alineó Jaime del Arenal Fenochio, como uno de los máximos exponentes de la historiografía conservadora mexicana del siglo xx, dentro de la vertiente de los ex liberales, junto con otros escritores, como Francisco Bulnes, Alfonso Taracena, Carlos Pereyra, Nemesio García Naranjo y Toribio Esquivel Obregón (Del Arenal, 2003, pp. 65-66).

En otro tenor, el historiador Luis Barrón, refiriéndose específicamente al Vasconcelos de este periodo, sostiene que, aunque el oficialismo revolucionario de esos años lo condenó como reaccionario, "sus críticas no corresponden a lo que se podría considerar un verdadero proyecto conservador, reaccionario, o propiamente 'de derecha'". Para Barrón, Vasconcelos fue definido por sus enemigos del *establishment* como "reaccionario" más por el contexto de crisis tras el asesinato de Álvaro Obregón y no tanto propiamente por su ideología. Dicho contexto obligaría a quienes detentaban a la sazón el poder, a volver a utilizar la relación binaria entre revolución

y reacción en su retórica (Barrón, 2009, p. 438). Con todo, Barrón reconoce que, a pesar de que el pensamiento de Vasconcelos mantenía en aspectos esenciales sus raíces liberales, para sus rivales fue fácil etiquetarlo así, como "reaccionario", por mezclar tales ideas con su catolicismo reencontrado, junto a sus simpatías hacia el alzamiento franquista y los fascismos (Barrón, 2009, p. 438; Vasconcelos 1937, pp. 268-277).

La discusión tiene miga a raíz de que no es fácil establecer una definición única y segura de lo que es el conservadurismo, expresión algo manida donde, a menudo, da la sensación de caber casi todo. Por mi parte, me siento tentado a otear la tesis de un pensamiento efectiva y crecientemente conservador en Vasconcelos durante ese periodo. Esto al menos en algún aspecto nodal, desde un ángulo determinado. Esto sin negar, por supuesto, un carácter ecléctico en Vasconcelos, que permitiría, pese a todo, la identificación de un pensamiento liberal que quizá permaneció incólume en algunos de sus principales postulados. La vía que propongo para intentar esta aproximación es, de inicio, nuevamente la autopercepción de Vasconcelos. En esa tónica, primero es necesario traer a colación el nombre del que quizá fue su principal inspiración e influencia intelectual durante este periodo de su trayectoria, la figura de quien se considera, explícitamente en sus obras, heredero y sucesor. Me refiero a Lucas Alamán, el ideólogo y vertebrador del partido conservador mexicano del siglo XIX (Vasconcelos, 1983, p. 6). Y decir influencia de Alamán es mencionar, a su vez, de Edmund Burke, el formidable crítico irlandés de la Revolución francesa, mentor del guanajuatense.

Entre los puntos a destacar en el pensamiento alamanista, y por extensión en el pensamiento conservador mexicano decimonónico, centro la atención sobre un punto específico, de importancia capital, en lo que dijera Alamán al general Antonio López de Santa Anna,

en célebre epístola de marzo de 1853, respecto al papel que los suyos, en este caso los autoproclamados conservadores, confieren a la religión católica, como un bien a salvaguardar en tanto indispensable factor aglutinador, de cohesión y de unidad nacional (Noriega, 1993, p. 100). En el pensamiento de Vasconcelos, el de dicha década, esta postura pro-católica es también rastreable, y se halla combinada con una recurrente hispanofilia e incluso con la más amplia defensa de la latinidad. La cosmovisión de Vasconcelos se fundamentaba en su convicción sobre la rivalidad o enemistad, cultural y racial, entre el mundo católico, hispano y latino, frente al mundo protestante y anglosajón (Vizcaíno, 2013, pp. 193-216; Ruíz, 2018). Como elementos añadidos, pero siempre interrelacionados, íntimamente vinculados, también aparecen su militante anticomunismo, su anti-indigenismo, y a veces su matizado antijudaísmo. Todo esto en razón de que todas ellas eran consideradas fuerzas en concierto con la dominación extranjera (Jerade, 2015, pp. 248-286).

De ordinario en México, un punto de referencia en la tarea de catalogar a intelectuales como "conservadores" es justamente su postura frente a la Iglesia católica, sobre la posición que ésta debe tener frente al Estado, el lugar que debe ocupar y la función que dicha institución y comunidad religiosa dentro de la sociedad, así como su valoración y balance general al respecto de su significación en la historia nacional y universal. En este sentido, las posturas de Vasconcelos necesariamente se relacionaron con los vaivenes de sus convicciones personales y con sus incursiones políticas. Fueron posturas cambiantes, y de ello también nos hablan sus escritos durante el periodo delimitado en este trabajo. ¿Cuál fue la actitud básica de Vasconcelos frente al catolicismo en el contexto de los recuerdos de su juventud y la Revolución mexicana?

La cuestión religiosa y la revolución en la memoria

En principio, en el terruño itinerante de José Vasconcelos,[16] fue notoria la influencia religiosa de su devota madre en un escenario de choque fronterizo con la cultura anglosajona, que con ánimo apologético –procurando blindarlo frente al protestantismo y otros "errores modernos"– puso en sus manos los libros de autores significativos como Jaime Balmes, san Agustín de Hipona y el vizconde de François-René de Chateaubriand (Vasconcelos, 1983b, p. 763); luego, el joven estudiante fue poniendo en entredicho la ortodoxia católica, influenciado por las filosofías más o menos secularizantes por entonces de moda. Su evolución política y partidista siguió varias etapas: Antiporfirista a la vez que entusiasta militante del maderismo (1909-1913); carrancista por ser antihuertista (1913-1914), y partidario del gobierno de Eulalio Gutiérrez, emanado de la Convención de Aguascalientes (1914-1915). Como delegado de la Convención, Vasconcelos dejaba percibir en alguno de sus escritos de carácter oficial, una visión crítica a la Iglesia católica, y sobre todo contra la influencia del clero, a la que tenía por perniciosa y atávica, como importante protagonista de todos los males que de antiguo aquejaban a la nación (Vasconcelos, 1983b, p. 606). Muchos años después, a medida que Vasconcelos fue forzado a alejarse de la política y del poder, fue profundizando en ciertas lecturas y ello le llevó a revisar su postura. En esta dirección un punto medular fue su gradual distanciamiento de la llamada *leyenda negra* (Juderías, 1914),[17] que en

16 Durante su infancia y adolescencia fueron sucesivamente lugares de residencia: Sásabe, Sonora; Piedras Negras, Coahuila; Campeche, Campeche; y Toluca, Estado de México.

17 La expresión tuvo por primera vez un estudio sistemático con Julián Juderías. Por "leyenda negra", en síntesis, se entiende que son las versiones históricas, supuestamente exageradas o

sus memorias él reconoce que le habían inoculado en etapas previas, y que ya libre de ésta, gracias a lecturas de historia en su madurez, pienso, contribuyeron a cambiar su panorama general respecto de la obra española y la Iglesia católica, aunque quizás nunca tanto como para descubrirse clerical (Vasconcelos, 1998b, pp. 65-66).

En sus libros autobiográficos, particularmente en los pasajes que refieren su militancia temprana al lado de Francisco I. Madero, entre 1909 y 1912, asoma un Vasconcelos moderado, partidario de un acercamiento entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. Para Vasconcelos, con Madero se superaba el viejo liberalismo decimonónico, porque, según dijo, "por primera vez en la historia de México", con los maderistas hubo en el país "un programa de acuerdo con sus necesidades y con la índole nacional. Incluso en lo religioso. Madero –continúa el filósofo– quería la reforma de las Leyes de Reforma para dejar a la Iglesia católica, que es mexicana, en condiciones de igualdad con las Iglesias protestantes, que son extranjeras" (Vasconcelos, 1983b, pp. 540-541). No obstante, luego, en el relato aparecen reminiscencias de personal "ira y desconsuelo" frente a la institución eclesiástica a la que, tras la Decena Trágica, responsabilizó por sus presuntas connivencias con el régimen de Victoriano Huerta; y por las mismas razones en contra del Partido Católico Nacional (PCN), cuya "táctica estúpida" había dado explicación o pretexto a "los atropellos que en la hora del triunfo cometió la revolución contra la Iglesia", y de esto, agrega, habrían sacado "ventaja los que fomentan nuestra división religiosa con fines obvios" (Vasconcelos, 1983b, pp. 449-519). Desde mi punto de vista, esto último fue dicho en clara alusión a los intereses imperialistas de la plutocracia estadounidense.

falsas, de todo lo pernicioso que habría sido la obra española en América y en el mundo. Leyenda que, por la situación de España como antigua potencia mundial y baluarte del catolicismo, también afectaba negativamente la valoración de la Iglesia católica en la historia.

En estos y otros muchos apuntes, es evidente que el Vasconcelos de la década de los treinta miró con desagrado esa política anticlerical y anticatólica implementada por muchos de los caudillos de la Revolución mexicana, y en particular su crítica iba dirigida contra los llamados constitucionalistas encabezados por Venustiano Carranza, entre otras cosas porque juzgaba dicha política innecesariamente conflictiva y porque en realidad dividía y debilitaba a la nación en beneficio de intereses extranjeros rivales. En *Ulises criollo* y *La tormenta*, Vasconcelos deja ver su desconfianza y aún antipatía hacia Carranza, al señalar que el llamado Primer Jefe, aún cuando se levantó contra Huerta nunca fue maderista; e incluso el barbado político había conspirado contra el ex presidente Madero (Vasconcelos, 1983a, p. 451). Pese a todo esto, reconoce que mientras duró la lucha contra Huerta fue su "acérrimo defensor" (Vasconcelos, 1983b, pp. 509-510). Esto permaneció así, según confiesa, "hasta el día en que salió de México Victoriano Huerta" (Vasconcelos, 1983b, p. 523). Alejado de México tras la Decena Trágica, en Cuba Vasconcelos le escribió a Carranza para ponerse a sus órdenes, y desde Nueva York, Londres y París, como agente confidencial, trató de impedir los préstamos de dinero y envíos de armas para el gobierno huertista. En cuanto al proyecto de nación de los constitucionalistas, afirma que desde entonces el Plan de Guadalupe le pareció "una declaratoria insulsa", amén de arbitrario e ilegal el autonombramiento de Carranza como Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, "con la firma de media docena de ignorados e ignorantes" (Vasconcelos, 1983b, p. 475).[18] Para Vasconcelos el triunfo de Carranza se explicaba por

18 Con frecuencia, Vasconcelos se refiere a los carrancistas despectivamente, como los "carranclanes", y les censura por ser sanguinarios y ladrones. Carranza es descrito como "el jefe de una banda latrofacciosa". Y, en otra parte, se atribuye el calificativo, surgido en la Convención de Aguascalientes: "fue invención mía, venganza mía, que se difundió

el apoyo estadounidense, un respaldo que a la postre resultaría muy oneroso para la nación.[19]

En sus escritos, la aversión de Vasconcelos hacia los carrancistas alcanza quizá su cenit cuando identifica y se refiere a una facción que al principio se supeditaba al Primer Jefe: A quienes tenía por abanderados del "pochismo", así denominado por él, esto es, por su mimetismo con respecto al anglosajonismo. Trátase de un nuevo capítulo de lo que llamaba *poinsetismo*, en alusión a la continua y decisiva injerencia estadounidense en nuestro país, alegremente recibida por elementos nativos, por derivación de quien fuera su primer "procónsul" a comienzos del siglo XIX.[20] Vasconcelos consideraba abanderados del "pochismo" al "grupo Sonora", donde ubicaba a políticos como Roberto Pesqueira, los Elías Calles y Abelardo Rodríguez, propugnadores de una supuesta regeneración nacional que debía ser encabezada por los hombres del norte que despreciaban al centro y sur del país. Fuerza ésta, la del "pochismo", que juzgaba de entreguista y descastada, porque hacía el juego a los planes trazados por los agentes de la política estadounidense que incluían de antiguo "la disolución latina para la ocupación sajona" (Vasconcelos, 1983b, pp. 510-513). Y la disolución latina conllevaba la lucha contra la Iglesia católica y el fomento del protestantismo como ruta para causar la división interna de México.

---

en la Convención y pasó de allí a toda la República… Carranclanes. La palabra me sonaba a lo que eran: Pura matraca y ruido de la acción, pero voraces a la hora del saqueo…" (Vasconcelos, 1983b, p. 613). Para Vasconcelos, "Carranza crearía peores confusiones en el sistema agrario, permitiendo que haciendas enteras se quedasen en poder de sus amigos, sus generales, sus favoritos".

19 Para Vasconcelos, el apoyo de Estados Unidos al carrancismo significó "a cambio de protección norteamericana: La destrucción de las empresas, las propiedades de los mexicanos, en beneficio de los *trusts* y compañías del Norte" (Vasconcelos, 1983b, p. 766.).

20 Joel Roberts Poinsett, agente y primer ministro plenipotenciario de Estados Unidos en México, regularmente acusado de haber urdido la caída del emperador Agustín de Iturbide, y luego intervenir en las rencillas de nuestra política nacional (Fuentes Mares, 1951).

En el entorno de los revolucionarios, en cambio, en sus escritos autobiográficos Vasconcelos alabó a otros jefes como Antonio Villarreal en Nuevo León, quien, pese a algunas acciones antirreligiosas, que juzgó de poca monta, como la quema de algunos confesionarios, "no tocó a los sacerdotes; no se dio por entendido de colegios, como el de las monjas del Sagrado Corazón, que funcionaban en pugna con las famosas Leyes de Reforma". En otro lugar de sus memorias piensa "en la infamia de nuestras leyes de Reforma, que al prohibir el culto externo, han dejado perecer obras de arte como aquel viacrucis que iba de la Capital al santuario de Guadalupe" (Vasconcelos, 1998b, p. 352). Vasconcelos consideró las Leyes de Reforma como "de intención perversa, puesto que prohibían la enseñanza a los católicos, mas dejaban libre al protestante" (Vasconcelos, 1983b, p. 551). Es un comentario pertinente para nuestro objeto, pues en el rubro religioso, la crítica del filósofo a la Constitución de Querétaro partía de 1857. Para él, la de 1917 fue considerada la continuación y exacerbación de la promulgada por los liberales del XIX. En su etapa de político convencionista, y pese a algunas declaraciones anticlericales y quizás anticatólicas de ese periodo, en sus escritos comenta que se opuso a la ola de despojos, a la clausura de colegios católicos, en consecución del susodicho plan pochista, porque creía "antipatriótico prestarse a las maniobras de una persecución religiosa que sólo beneficia al extranjero" (Vasconcelos, 1983b, p. 619).

Críticas a la Constitución de 1917 y su implementación posterior

En cuanto a la llamada Carta Magna de 1917, en los textos autobiográficos e históricos de Vasconcelos no se halla una crítica amplia,

sistemática y estructurada. Sin embargo, cuando hay referencias a ella se incluye una objeción más o menos severa. De entrada, el carácter dictatorial y autoritario que atribuyó a Carranza y su gobierno[21], en su pensamiento fue acompañado por la afirmación de que la Constitución del 17 era ilegal. En este sentido, se le echaba en cara haber dejado al margen a todos los no carrancistas en la Asamblea Constituyente (Vasconcelos, 1983b, p. 794). Por esto, se sigue, la Constitución había nacido viciada de origen, porque la asamblea contaba con nula representatividad. En definitiva, la Carta Política daba lugar a una democracia mutilada de arranque en tanto manufactura de grupúsculos ajenos al sentir nacional y excluyente de otras facciones revolucionarias. Las embestidas de Vasconcelos contra la Constitución del 17 alcanzaron fugazmente varios aspectos, incluidos el laboral y el agrario. Así, en algunos pasajes, relativizaba el presunto progreso del Artículo 123 (las ocho horas de trabajo diario) y "la engañifa de la ley de ejidos" (Vasconcelos, 1983b, p. 833).[22]

En su *Breve historia de México*, Vasconcelos dedicó a la Constitución del 17 un escueto apartado. Para él, los delegados de la Asamblea Constituyente fueron "simples testaferros" del Primer Jefe, Carranza, y las condiciones del país no eran entonces las adecuadas para la faena de promulgar una nueva constitución, dado que actuaban en nuestro territorio la expedición estadounidense del general Pershing en el norte, que buscaba el rastro de Villa, y el sur

21 Vasconcelos publicó en 1920 una compilación de textos celebrando la derrota carrancista, en adhesión a la revolución de Agua Prieta comandada por Álvaro Obregón. Véase: Vasconcelos (1920).

22 "La Constitución deja al arbitrio presidencial la resolución de las cuestiones ejidales, o lo que es lo mismo: todas las propiedades de un país están sujetas al capricho de un Ejecutivo despótico, lo mismo que en cualquier tribu africana, o como en tiempos de Moctezuma, o en los sultanatos de Asia y del África musulmanes"(Vasconcelos, 1983b, p. 834).

todavía no era pacificado por la resistencia de Emiliano Zapata. La Constitución del 17, añadía Vasconcelos a su crítica, también aumentaba las facultades del presidente para convertirlo en un "dictador de derecho" (Vasconcelos, 1938, p. 458). Esto incluía no sólo el poder de decidir sobre los ciudadanos, sino también sobre las propiedades, una vez que el mandatario puede delegar la facultad de confiscar a capricho. Vasconcelos no dejaba de reconocer algunos aciertos legislativos, teóricos, en cuanto al Artículo 27, sobre todo en lo que respecta al petróleo, como bien de la nación, pero en la práctica reprochaba haber convertido esa legislación sobre la propiedad "en arma política que el gobierno esgrime según conveniencias partidistas y no con sentido de reforma social justa" (Vasconcelos, 1938, p. 459).

La crítica del filósofo a la Constitución de Querétaro se acentúo en los apartados antirreligiosos en materia educativa. Para el Vasconcelos historiador de finales de los años treinta, el texto constitucional en su Artículo tercero "contiene limitaciones a la libertad de enseñanza que hacen prácticamente imposible la subsistencia de la religión como doctrina que se transmite a través de las generaciones". Esta legislación, a sus ojos, respaldaba los seculares propósitos de los enemigos del cristianismo y de la civilización latina, mediante "los agentes subconscientes o conscientes del poinsettismo". Se promulgó, aseguraba Vasconcelos, "una legislación salvaje que no tiene par en ningún pueblo civilizado, según la cual es delito practicar la doctrina de Cristo y enseñarla". Consideró que, en este rubro, como se dijo antes, la Constitución de 1917 equivalía a una radicalización de lo planteado en la de 1857, al grado de que sus favorecedores, como Carranza, la creyeron impracticable aunque no la reformaron. Dejándola en pie Carranza, otros mandatarios, más radicales, habrían de decidirse a llevar los preceptos constitucionales a la práctica,

en alusión al "grupo Sonora" y particularmente al callista, una vez que alcanzaron el poder (Vasconcelos, 1938, p. 461).

En sus remembranzas Vasconcelos continuó su crítica a esa política antirreligiosa plasmada en la Constitución del 17, pero desde 1920 implementada por los sonorenses, si bien estos ataques se dirigieron más contra el callismo en el poder desde 1924, decidido a llevar la legislación antirreligiosa a la práctica de forma tajante. Como Rector de la Universidad Nacional y luego como Secretario de Educación en el gobierno de Álvaro Obregón (1921-1924), Vasconcelos dijo haber utilizado los preceptos constitucionales que impedían a los ministros de culto instaurar y dirigir establecimientos educativos, para restar importancia a los protestantes dentro del sector (Vasconcelos, 1983b, pp. 941, 942, 948 y 950). Cuando se distanció de Obregón –tras los Tratados de Bucareli, el asesinato del crítico Francisco Field Jurado y la designación de Plutarco Elías Calles como sucesor en la presidencia–, Vasconcelos partió al extranjero y sus relatos dan cuenta de los viajes que le llevaron por diversas latitudes. Las crónicas de sus viajes en ocasiones son interrumpidas por sendos apartados dedicados a comentar lo que México padecía bajo la férula de Plutarco Elías Calles, y un lugar estelar ocupaba la cuestión religiosa, donde, decía, "no pudiendo cumplir Calles con sus desaforadas promesas electorales, inventó la persecución religiosa" (Vasconcelos, 1998b, p. 303).

El primer capítulo de la campaña antirreligiosa de Calles fue el intento cismático, de una supuesta iglesia católica nacional, emancipada de Roma, patrocinada por el líder sindical Luis Napoleón Morones en 1925, que para Vasconcelos equivalía a una "maniobra protestantizante, *yankeezante*" (Vasconcelos, 1998b). Cuando en México se peleaba la guerra cristera (1926-1929), Vasconcelos se proponía continuar su ofensiva escrita contra Calles desde el

extranjero, mediante colaboraciones en los periódicos estadounidenses: "Cerrados hallé todos los órganos de la prensa. Los diarios americanos estaban todos con Calles, unos por dinero y otros por solidaridad protestante que le agradecía el exterminio de la Iglesia católica mexicana" (Vasconcelos, 1998b, p. 511). Cuando el asesinato de Álvaro Obregón despejó el campo para impulsar su propia candidatura a la presidencia de México, como rival del callismo, en sus memorias el filósofo dice haber sido motivado, en buena parte, por un deber patriótico, hispanófilo y religioso:

> ¿Cuál era el deber del mexicano, el deber del patriota? ¡Salir a la defensa de su Iglesia, de su tradición, del alma misma de su estirpe! Que se reglamenten, en buena hora, las relaciones de la Iglesia y el Estado, pero con doctrina nuestra y según nuestras propias conveniencias, no por influencia de una política extraña. Con más decisión que nunca empecé a declarar que pugnaría porque la Iglesia mexicana se viese libre de persecuciones y se estableciese en nuestro país con garantías semejantes a las que disfruta en Francia o en Estados Unidos, países liberales (Vasconcelos, 1998b, p. 552).

A juicio de Vasconcelos la Iglesia católica era perseguida por el callismo, con el precedente de los artículos antirreligiosos de la Constitución de 1917, y esa política antirreligiosa se explicaba por una influencia extranjera que así veía favorecidos sus intereses. La postura del filósofo ante la cuestión religiosa, según refiere en sus memorias que mantuvo durante su campaña presidencial, lejos de un clericalismo o de un integrismo, se inscribía dentro de un marco liberal y buscaba emular las relaciones vigentes entre Iglesia y Estado en naciones que vivían bajo acreditados regímenes de ese signo.

Sus discursos de campaña buscaron deliberadamente un lenguaje mítico y un mensaje hispanófilo, al identificar su lucha electoral con la lucha de Hernán Cortés-Quetzalcóatl contra el sangriento dios azteca Huitzilopochtli (Vasconcelos, 1998a, pp. 137-139). Sabedor de que su triunfo en los comicios no sería respetado, debería reeditar lo hecho por Madero y apelar a las armas. Vasconcelos comenta que estableció contacto con los cristeros rebeldes, católicos alzados en respuesta a la persecución, en el entendido de que, llegada la hora, los cristeros y los vasconcelistas unirían sus fuerzas, en pie de lucha contra la imposición (Vasconcelos, 1998a, pp. 114-115). No obstante, los arreglos entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno callista en junio de 1929, con la mediación de Estados Unidos y Roma, disolvieron esa posibilidad. A fines de ese año, con el conflicto cristero apagado, los resultados oficiales indicaron la derrota de Vasconcelos y el levantamiento esperado no se produjo. Vasconcelos, huido al extranjero, enfrentaría un exilio prolongado, donde durante algunos años no dejaría de conspirar contra el callismo, ni perdería oportunidad de buscar el desprestigio de sus odiados enemigos con sus volcánicas diatribas.

Conclusiones

Para consumar la faena, creo pertinente dar fin a nuestro periplo justo por donde comenzó: por España y su tragedia. Vasconcelos, al observar y tratar de desentrañar lo que sucedía en la guerra de España, tenía la sensación de detectar similitudes con el caso mexicano. A su criterio, en la Península Ibérica se estaba reproduciendo lo que había acontecido en México en los siglos XIX y XX. Aunque en un comienzo, por antimonárquico, Vasconcelos había simpatizado con

la República Española, se desencantó con los políticos de izquierda y los rumbos que éstos impusieron al gobierno peninsular. El desencuentro de Vasconcelos con sus otrora amigos, los socialistas y republicanos españoles de izquierda, había comenzado a fraguarse también, según dice, porque éstos le consideraron "en manos del clero" durante su campaña presidencial, y al respecto abundaba: "Había yo cometido el sacrilegio de querer poner término a la guerra religiosa en el país, había prometido una política de cultos como la de Estados Unidos y eso no le bastaba a los de Poinsett y la reforma judeo-luterana. No quieren ellos la paz, sino la destrucción de la idea cristiana en todo el orbe" (Vasconcelos, 1998a, p. 194).

En los artículos que escribió para la prensa en 1936, Vasconcelos planteó que "se pretendía hacer en España lo que Poinsett logró hacer en México; despertar el odio religioso, provocar la guerra civil, confiscar propiedades sin ton ni son".[23] Recordaba que, desde la proclamación de la República Española en 1931, había advertido a los españoles desde su revista *La Antorcha*, que publicaba entonces en París: "No vayáis a caer en el mismo error de México; no os dejéis llevar a la lucha religiosa". Y, pese a los inconvenientes previstos, Azaña había anunciado que España dejaba de ser católica, se hizo enseguida "labor radical en educación pública" y se expulsó a los jesuitas… Aunque no todas las medidas secularizadoras de la República Española merecieron su desaprobación, Vasconcelos se mostró convencido de que la política anticatólica era, además de un grave error, un instrumento empleado por los enemigos exteriores de la civilización hispana y latina: Estados Unidos y el bolchevismo. Con todo, Vasconcelos pensaba que se había gestado, con los alza-

23 José Vasconcelos, "La República Española y el contagio callista", en *El hombre libre*, 26 de octubre de 1936.

dos, una poderosa reacción que habría de triunfar en España y luego en México: "Así como el Mediterráneo, México también tornará a ser latino. Y lo será toda la América que habla español, la América que habla portugués".[24]

En suma, Vasconcelos criticaba al gobierno republicano español, por ver en su política la tentativa de dividir y debilitar a la hispanidad mediante una virulenta campaña antirreligiosa, y concretamente anticatólica, que habría de convenir a las fuerzas internacionales que identificaba como sus seculares rivales, entre ellos los anglosajones. En sus memorias, ésta era también la principal crítica que hacía a la Constitución del 17 y a su radical puesta en práctica por el callismo. En la medida en que afirmaba al catolicismo como una seña de identidad, base de la cultura hispana y latina, a preservar en bien de la nación, Vasconcelos se aproximaba a aspectos esenciales en el ideario del conservador Lucas Alamán. Desde este ángulo al menos, puede verse en Vasconcelos a un conservador, o quizás a un liberal-conservador a tono con las dos figuras que exaltara como los héroes auténticos de nuestra historia: Francisco I. Madero y Lucas Alamán (Vasconcelos, 1937, p. 155).

Si es posible ubicar al Vasconcelos de la década de los treinta del siglo pasado dentro de las coordenadas del conservadurismo mexicano, puede también por este conducto verse asociado a lo que históricamente se vincula con "la derecha". En cualquier caso, su postura favorable a los alzados en España, y las polémicas en que se vio envuelto en la prensa mexicana, indican que empleaba la famosa díada en su discurso y que su actitud era beligerante frente a lo que llamaba izquierda.

24 José Vasconcelos, "El sentido imperial de patriotismo", en *El hombre libre*, 28 de octubre de 1936.

Fuentes de información

Bibliografía

Barrón, L. (2009). Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos, reaccionarios y tránsfugas de la Revolución. En E. Pani (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, tomo II. México: FCE-CONACULTA.

Binns, N. (2009). *Voluntarios con gafas: Escritores extranjeros en la guerra civil española*. Madrid: Mare Nostrum.

Blanco, J. (1977). *Se llamaba Vasconcelos*. México: FCE.

Bobbio, N. (2001). *Derecha e izquierda*. Madrid: Punto de Lectura.

Cárdenas Noriega, J. (1980). *Vasconcelos visto por la Casa Blanca*. México: Editores de Comunicación.

_____ (2008). *José Vasconcelos, caudillo cultural*. México: CONACULTA .

Del Arenal Fenochio, J. (2003). 'La otra historia': la historiografía conservadora. En C. Hernández (coord.). *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana en el siglo xx*. Zamora: El Colegio de Michoacán-UNAM.

Fuentes Mares, J. (1951). *Poinsett, historia de una gran intriga*. México: Jus.

Garciadiego, J. (2011). *Ensayos de historia sociopolítica de la Revolución mexicana,* México: COLMEX.

González y González, L. (1984). *La ronda de las generaciones*. México: SEP.

Jerade Dana, M. (verano 2015). Antisemitismo en Vasconcelos: antiamericanismo, nacionalismo y misticismo estético. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, V. 31(2).

Juderías, J. (1914). *La leyenda negra y la verdad histórica: contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia política y religiosa en los países civilizados.* Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Krauze, E. (2000). José Vasconcelos, la grandeza del caudillo. *Letras libres,* año 2(24).

Matute, A. (1984). La 'Breve Historia de México': una lectura de 1982. En A. Matute y M. Donís (comp.). *José Vasconcelos: de su vida y su obra.* México: Dirección General de Difusión Cultural Dirección Editorial/unam.

Meyer, J. (1998). Prólogo. En J. Vasconcelos. *El proconsulado*. México: Trillas.

Noriega, A. (1993). *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*. Tomo I. México: unam.

Poinsett, J. (1951). *Historia de una gran intriga*. México: Jus.

Ruiz Velasco Barba, R. (2018). Guerra civil española e hispanofilia en los escritos de José Vasconcelos (1936-1939). *Aportes*, V. 33(98).

Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En H. Orestes Aguilar (comp.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: fce.

Skirius, J. (1978). *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*. México: Siglo xxi.

Trapiello, A. (2011). *Las armas y las letras: literatura y guerra civil (1936-1939).* Barcelona: Austral.

Vasconcelos, J. (1920). *La caída de Carranza: de la dictadura a la libertad*. México: Antigua Imprenta de Murguía.

_____. (1983a). Ulises criollo. En *Memorias*. V. 1. México: fce.

_____. (1983b). La tormenta. En *Memorias.* V. 1. México: fce.

_____. (1998a). *El proconsulado*. México: Trillas.

_____. (1998b). *El desastre*. México: Trillas.
_____. (1936). *Qué es el comunismo*. México: Editorial Botas.
_____. (1937). *Qué es la revolución*. México: Editorial Botas.
_____. (1938). *Breve historia de México*. México: Editorial Botas.
_____. (2005). *La raza cósmica*. México: Editorial Porrúa.
Vizcaíno, F. (mayo-agosto 2013). Repensando el nacionalismo de Vasconcelos. *Argumentos*, V. 26(72).

Hemerografía

El hombre libre, 26 y 28 de octubre de 1936.
Hoy, 24 de julio de 1937, 20 de noviembre de 1937, 9 de julio de 1938, 4 de marzo de 1939, 11 de mayo de 1939, 27 de agosto de 1939.

El Partido Acción Nacional en el debate por la educación (1940-1962)

Tania Hernández Vicencio[1]

Introducción

Uno de los artículos constitucionales cuyo contenido generó mayor polémica en 1917 fue el Artículo tercero, al consignar que la enseñanza sería libre, laica la que se impartiera en establecimientos oficiales, gratuita en el nivel de primaria y que ninguna corporación religiosa, ni ministro de culto, podrían establecer o dirigir escuelas de instrucción elemental.[2] Las reacciones en contra suscitadas por algunos grupos desde el Congreso Constituyente de 1916, se alimentaron con el hecho de que la propuesta original sobre el contenido de este artículo, enviada por el presidente Venustiano Carranza, reproducía el contenido del Artículo tercero de la Constitución anterior, la de 1857, por lo que básicamente se establecía que la educación sería libre. A las tensiones, producidas en el marco de la promulgación de la Constitución de 1917, años más tarde, al inicio del gobierno de Lázaro Cárdenas, se sumaron nuevos conflictos derivados de la publicación del Decreto del 12 de diciembre de 1934, el cual definió que la educación sería socialista y, además de excluir

1 Profesora-investigadora en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Agradezco los comentarios y sugerencias que hicieran a una primera versión de este trabajo Rodrigo Ruiz Velasco Barba, Laura Camila Ramírez y Franco Savarino, cuando el texto fue discutido en el Seminario Permanente sobre las Derechas en México.

2 Texto original del Artículo 3º de la Constitución de 1917 [en línea] http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917.pdf.

toda doctrina religiosa, combatiría el fanatismo y los prejuicios, para lo que la escuela tendría como objetivo crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social.[3]

Teniendo como telón de fondo esa controversia, mi objetivo en este estudio es hacer un primer análisis de las concepciones sobre el asunto educativo de connotados miembros del Partido Acción Nacional (PAN), institución política clave de las derechas mexicanas, fundada en 1939. Para esto retomo algunas sus declaraciones y escritos, así como algunos posicionamientos oficiales del partido,[4] en un periodo que va de 1940 a 1962.[5]

3 "Evolución Jurídica del Artículo 3 Constitucional, en Cámara de Diputados Servicio de Investigación y Análisis [en línea] Disponible en http://www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/inveyana/polint/cua2/evolucion.htm, consulta el 20 de febrero de 2016. Según Josefina Zoraida Vázquez, en la exposición de motivos se señalaba la intención de "orientar los ideales de la niñez y la juventud mexicana hacia el socialismo, para dar término a la anarquía ideológica y desorientación como resultado de la enseñanza laica…continuando la obra reivindicadora de la Revolución Mexicana y para rechazar los prejuicios y dogmatismos" (Vázquez, 1969, pp. 412).

4 No es objeto de este trabajo abordar a fondo el tema de la educación, el cual ha sido ampliamente tratado por los especialistas, particularmente en lo que toca a la educación pública y un poco menos a la educación privada. Para una reflexión acerca de la disputa por la educación pública en el periodo aquí referido pueden verse Soledad Loaeza, *Clases medias y política en México: la querella escolar, 1959-1963*, México, COLMEX, 1988; Pablo Latapí, "Reformas educativas en los cuatro últimos gobiernos (1952-1975)", *Comercio Exterior*, diciembre, 1975, pp. 1323-1333, [en línea]. Disponible en http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/738/3/RCE3.pdf, última consulta 10 de agosto de 2018; Pablo Latapí, *Un siglo de educación en México*, Tomos I y II, México, FCE, 1998; Pablo Latapí, *La moral regresa a la escuela*, México, UNAM/CESU/Plaza y Valdez, 1999; Pablo Latapí, *La investigación educativa en México*, México, FCE, 2005; Mílada Bazant, *Historia de la educación durante el porfiriato*, COLMEX, 1995; Lorenza Villa Lever, *Los libros de texto gratuitos. La disputa por la educación en México*, Universidad de Guadalajara, México, 1988; Cecilia Greaves Laine, "Política educativa y libros de texto gratuito. Una polémica en torno al control por la educación", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, mayo-agosto, V. 6, núm. 12, 2001; entre muchos otros. Sobre la educación privada véase Valentina Torres Septién, *La educación privada en México, 1903-1976*, COLMEX-UIA, México, 1997; "Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito, ¿un caso de autoritarismo gubernamental? 1959-1962", *Historia y Grafía*, México, UIA, núm. 37, julio-diciembre, pp. 45-77, 2011. Sobre la relación entre el pensamiento educativo y el pensamiento político respeto a este tema, véase Josefina Zoraida Vázquez, "La educación socialista de los años treinta", *op. cit*., 1969.

5 Durante ese periodo de más de dos décadas el propio Estado mexicano experimentó un giro hacia el centro-derecha. El gobierno enarboló el discurso de la unidad nacional y la edificación de un México moderno y, en ese contexto, la política educativa dejó de priorizar la cuestión rural e indigenista para atender el desarrollo de los centros urbanos, por lo que los estudios técnicos y superiores comenzaron a considerarse fundamentales para la industrialización del país. Al

La idea central es que al interior de Acción Nacional se expresaron diversas visiones sobre los rasgos que debía tener la educación impartida por el Estado y respecto a la función que ésta debía cumplir en el desarrollo social. Ese prisma de posiciones era producto de la confluencia de distintas vertientes de la derecha social, por lo que, si bien los líderes panistas compartían ideas como el derecho de los padres a decidir sobre la educación de sus hijos, la demanda sobre la libertad de enseñanza y su rechazo al libro único de texto, también pusieron distintos acentos al debate respecto a lo que consideraban más relevante del proceso educativo. Más allá del activismo beligerante que mostraron otras organizaciones de derecha en ese periodo –como la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), creada en 1917, precisamente para defender el derecho de los padres a decidir sobre el tipo de educación que debían recibir sus hijos– y del estereotipo de que todas las organizaciones de la derecha social esencialmente demandaban la centralidad de la religión católica en la vida pública y, de forma especial, en la educación, en aras de disputar al Estado "el control de las conciencias", las concepciones de influyentes líderes panistas sobre el tema educativo muestran un abanico más rico y complejo de la problemática asociada a este importante tema de la agenda nacional.

respecto véase Federico Lazarín, "Educación para las ciudades. Las políticas educativas 1940-1982", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, V. 1, núm. 1, enero-junio, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C., 1996, p. 166.

Manuel Gómez Morin y su apreciación sobre el problema educativo

El Partido Acción Nacional nació como una organización moderna para su tiempo y no como simple grupo de presión, en un contexto en el que comenzaban a observarse algunos guiños de reconciliación entre el gobierno cardenista y la oposición.[6] El PAN fue pensado como una institución que buscaba construir una alternativa sobre el papel del Estado, replantear los términos de los problemas nacionales y proponer soluciones. Acción Nacional se creó como un partido de cuadros, de clases medias y de grupos sociales educados, cuya élite estaba formada básicamente por abogados, médicos, ingenieros y empleados públicos. Sus fundadores pretendían ser oposición dentro de un sistema de partidos en ciernes y actuar frente a una institución política hegemónica, entonces el Partido de la Revolución Mexicana (PRM, 1938), por lo que el centro de su activismo consistía en cuestionar el discurso dominante asentado en la ideología del nacionalismo revolucionario. El PAN enarbolaba un ideario ecléctico, definido lo mismo por valores esenciales de la Doctrina Social de la Iglesia católica que por el liberalismo político y económico; su objetivo era formar ciudadanos, cuando, en el mundo y en México, el discurso y la práctica política en boga se centraba en la organización de las masas (Hernández, 2009, p. 58).

6 Por ejemplo, en el marco del proceso de expropiación de la industria petrolera, la Iglesia católica exhortó a la feligresía a que participara aportando recursos para el pago de la deuda a las empresas extranjeras. Según Meyer, esa actitud por parte de la jerarquía católica fue posible porque el presidente Lázaro Cárdenas envió emisarios a negociar el apoyo moral de la Iglesia hacia la medida gubernamental y fue así que los jerarcas pidieron a cambio una actitud más relajada por parte del gobierno con relación a las políticas que consideraban anticlericales (Meyer, 2013).

La convicción de su principal impulsor, Manuel Gómez Morin, era que el nuevo partido creara un método distinto para resolver la problemática nacional (Hernández, 2009, p. 58). Su experiencia como funcionario público, durante la década de los veinte, lo había convencido de la falta de una estrategia sistemática con altos objetivos para alcanzar el bien común, que orientara las acciones de gobierno y moldeara la moral pública (Loaeza, 1988, p. 433). En esa perspectiva y a propósito del asunto educativo, meses antes de la fundación del PAN, Gómez Morin escribió una carta a Efraín González Luna, en la que decía:

> [...] por el feroz ataque que se prepara contra la libertad de enseñanza, así como el zafio propósito bolchevizante del Plan Sexenal aprobado [...] creo que es indispensable gestionar la organización de padres de familia, o darles a las agrupaciones que ya existan, una orientación adecuada para impedir que la iniciativa de la ley de federalización de la enseñanza llegue a aprobarse [...] La aparente inoportunidad de tal iniciativa, me ha hecho pensar que con ella se trata de ver hasta qué punto debe o no contarse con la oposición. Si en cuestión tan capital, la oposición no se expresa con vigor, el régimen habrá ganado una batalla fundamental [...][7]

Gómez Morin concebía al PAN como un movimiento cívico que debía abanderar las causas democráticas, la formación de una ciudadanía crítica y apuntalar la modernización nacional, dentro de cauces ordenados, es decir, una concepción que lo acercaba a la

7 Carta de Manuel Gómez Morin a Efraín González Luna, 29 de mayo de 1939, Archivo Manuel Gómez Morin, Sección Correspondencia Personal, Subsección Efraín González Luna.

idea de modernización conservadora asociada con el pensamiento católico de la época (Loaeza, 1988, p. 435). Por otra parte, como católico liberal, él estaba convencido de la necesaria distinción entre los campos político y religioso; de ahí que su preocupación sobre el asunto educativo no se centrara en la defensa de la enseñanza de la religión católica como elemento de cohesión social, sino en la función que debía cumplir la educación libre como factor indispensable para ampliar la vida democrática (Hernández, 2009, pp. 60-61). Aunque el proyecto de Gómez Morin abrevaba del ideal político hispanista, la religión católica era para él un elemento del ser nacional, mas no un factor imprescindible para la construcción del proyecto futuro de la nación, es decir, tal como lo concebía el hispanismo liberal (Pérez, 1992, p. 15). Si bien no negaba la relevancia histórica que la religión había tenido en el proceso de educación de la sociedad mexicana, para Gómez Morin ésta no era la piedra angular del proyecto que debía emprender el Estado. En su opinión, era necesario tener una visión secular (Lujambio, 2009), cuyo centro era la renovación moral de México, y en la cual tener o no una convicción religiosa no implicaba mayor ni menor capacidad de las personas (Gómez, 2008, p. 20). En este sentido, en el apartado relativo a la Libertad, de los principios de doctrina del PAN de 1939, que fueron redactados por Gómez Morin y Efraín González Luna, se decía:

> El Estado no tiene ni puede tener dominio alguno sobre las conciencias, ni puede ni debe imponer ni combatir convicción religiosa. Siempre que ha pretendido hacerlo, quebranta la unidad y el vigor de la Nación, subvierte el orden social y ataca la dignidad humana. La libertad religiosa, de convicción, de práctica y de enseñanza, debe ser real y plenamente garantizada en México y debe desaparecer de las leyes y de la actividad del Estado

> toda medida directa o indirectamente persecutoria. En ello están comprometidos la unidad y el derecho nacionales.[8]

En 1940, Gómez Morin afirmaba que era necesario dar por terminada la "absurda política" que a título de separación de la Iglesia y el Estado, y a pretexto de "laicismo", había llevado al gobierno a una participación negativa, violenta e indebida y que debía reconocerse, de forma natural, que la fe católica era básicamente uno de los elementos de la tradición patria.[9]

El ambiente de concordia entre el gobierno y las oposiciones que, si bien se fue gestando desde el final del cardenismo, comenzó a afianzarse cuando el candidato del PRM a la presidencia de la república, Manuel Ávila Camacho, públicamente se declaró católico, definitivamente favoreció una actitud menos beligerante por parte de las derechas católicas respecto a los temas controversiales, como el de la educación.[10] En un recorrido de campaña por el país Ávila Camacho afirmó: "Soy creyente… lo católico es por origen, por sentimiento moral… Los comunistas no colaborarán en mi gobierno. Los comunistas por sí mismos y por la fuerte corriente nacional contra ellos tendrán que irse diluyendo. Las ideas comunistas no han enca-

---

8 PAN, *Principios de Doctrina*, 1939, p. 4 [en línea], https://www.pan.org.mx/wp-content/uploads/2013/04/Principios-de-doctrina-1939.pdf.

9 Carta de Manuel Gómez Morin a Alfonso López Cerrato, 9 de marzo de 1940, Correspondencia de Manuel Gómez Morin con sonorenses, 1939-1949, Fundación Rafael Preciado Hernández, 2 fojas.

10 Entre otras cuestiones, se registró una actitud distinta de las autoridades civiles respecto a la aplicación de las leyes de culto. También se registró una nueva actitud de las autoridades civiles respecto a la aplicación de las leyes de cultos. El 9 de mayo de 1941, la Suprema Corte de Justicia concedió un amparo al sacerdote Antonio Durán, contra actos del Jefe del Departamento del Distrito Federal, quien le negó un permiso que solicitó el religioso para ejercer su ministerio en domicilios particulares. Con ello, se sentó la tesis de que los cultos que se celebraran en los domicilios privados no debían de estimarse como de culto público y que las autoridades administrativas, a quienes estaba reservada la vigilancia del culto público, no podían impedir o prohibir el ejercicio privado del mismo, *El Universal*, 10 de mayo de 1941.

jado, no pueden encajar en México…, yo no soy socialista, soy demócrata".[11] Ya como presidente, en uno de sus primeros discursos en el estado de Jalisco, Ávila Camacho además expresó su convicción en el sentido de que el pueblo de México debía gozar de libertad religiosa y que ésta se expresara en el terreno educativo; incluso pidió a las familias mexicanas no sentir temor sobre la futura reglamentación del Artículo tercero, que para entonces consignaba la educación socialista.[12]

En el contexto de la Segunda guerra mundial, el gobierno de Manuel Ávila Camacho llamó a la "unidad nacional" para hacer frente al ambiente de conflicto internacional, y con el fin de restablecer, en el territorio mexicano, las relaciones con todos los actores políticos y sociales. La nación estaba fracturada por la persistencia de los conflictos producto de la lucha revolucionaria y por la oposición de amplios sectores de la sociedad mexicana a la instrumentación de la educación socialista. En ese ambiente, el presidente resaltó la importancia de los valores morales y de la familia tradicional, con lo que logró generar un sentimiento de camaradería con organizaciones que se habían sentido agraviadas por las políticas cardenistas. Para Ávila Camacho identificarse con la nación y con el ser mexicano era un valor superior a ser obrero o campesino (Ortiz-Cirilo, 2015, p. 67). Su administración fue promovida como un proyecto comprometido con la modernización y el desarrollo de la sociedad mexicana, en el cual el Estado seguiría siendo fundamental para consolidar un modelo de educación nacional unitaria, que fuera la base del progreso y catalizador de una nación próspera.

Si bien había quedado atrás la confrontación entre el gobier-

11 *Hoy*, México, 1 de septiembre de 1940.

12 "La libertad religiosa y la reglamentación del artículo 3º", en *El Universal*, 19 de enero de 1940.

no y la oposición, desde 1941 varias organizaciones sociales mantuvieron una campaña contra la educación socialista, pidiendo la derogación del Artículo tercero. Para avanzar en la conciliación con las oposiciones y teniendo que mediar con los sectores de la clase política que habían avalado la inclusión del calificativo socialista a la educación, el 23 de enero 1942, el presidente promulgó una nueva Ley Orgánica de la Educación. En los años inmediatos posteriores a su reforma, el Artículo tercero se había aplicado sin que existiera la respectiva ley reglamentaria, fue hasta 1939 cuando se redactó la primera Ley Orgánica, misma que se publicó un año después; esta ley tendría una vigencia corta, pues fue modificada en diciembre de 1941. La primera ley establecía cuatro puntos: La educación como función social del Estado, la obligación de éste de impartirla como un servicio público en todos sus grados, tipos y de forma gratuita, la orientación socialista de la misma, y el que todo lo referente a esta materia estaría en manos del Estado (Ortiz-Cirilo, 2015, pp. 65-66). En la nueva Ley (1942), no se renunciaba al control oficial sobre la enseñanza, ésta sería la base para la posterior reforma al contenido del Artículo tercero, la cual suprimió la educación socialista. Así, el sexenio de Ávila Camacho fue de transición entre la educación socialista y la educación para la unidad nacional que resaltaba los principios de la paz, democracia, modernización y justicia.

En el contexto de la reforma de la Primera Ley Orgánica del Artículo tercero, a finales de 1941, el PAN, aún encabezado por Manuel Gómez Morin, se había posicionado públicamente con la intención de alentar un debate para una posible reforma constitucional. En febrero de ese año el Consejo Nacional panista elaboró un proyecto de reforma del Artículo tercero en los siguientes términos.

Corresponde a los Jefes de Familia el deber y el derecho de educar a los hijos. El Estado tiene, en materia de educación, una misión tutelar y supletoria que se expresa en las siguientes obligaciones y facultades:

I.- Señalar la extensión mínima de la enseñanza que sea obligatoria; garantizar la autonomía técnica y la libertad de investigación en las instituciones de enseñanza superior que el poder público sostenga o subvencione, y, sin imponer uniformidad de estudios ni de métodos de enseñanza, establezca un sistema nacional de equivalencia de estudios, así como los requisitos técnicos para comprobación de los conocimientos adquiridos fuera de los planteles oficiales.

II.- Impartir gratuitamente, en cuanto no baste la iniciativa privada, la enseñanza obligatoria, hacer accesible la de los grados superiores a quienes carezcan de recursos y tengan comprobada aptitud al efecto, y fomentar la conservación y difusión de los valores culturales.

III.- Asegurar, con intervención de los Consejos de Jefes de Familia organizados conforme a la ley, en los establecimientos de enseñanza que el poder público dirija o sostenga, la rectitud de conducta y la competencia del personal y el respeto debido a la confesión religiosa de los educandos; evitar que las autoridades por razón de credo religioso o de convicción política, impidan la existencia o restrinjan la libertad de las instituciones educativas privadas, y cuidar que no se impartan enseñanzas contrarias a la moral, a las buenas costumbres o a la unidad nacional.[13]

13 El proyecto de reforma elaborado en 1941 es citado por Rafael Preciado Hernández en su texto "Bases para resolver el problema", en *La Nación*, 3 de julio de 1960, pp. 9-11.

Es decir, se demandaba la función subsidiaria del Estado en materia educativa y particularmente Manuel Gómez Morin promovía la enseñanza con una visión "técnica", para la edificación de distintas dimensiones de la vida nacional, convocaba a la organización de los padres de familia para incidir en la toma de decisiones sobre la educación que debían recibir sus hijos, reivindicaba las aportaciones de la educación privada e incluso iba más allá al demandar la libertad de investigación en las instituciones de enseñanza superior. El dirigente del PAN consideraba que, aunque el presidente Ávila Camacho había reconocido explícitamente el problema educativo, la reforma del sistema podía quedar en simple promesa, por lo que era necesaria la organización social y política. Si bien es difícil saber hasta qué punto las exigencias de organizaciones como la UNPF, que desde 1934 se había movilizado demandando la derogación del Artículo tercero,[14] o los posicionamientos del PAN influyeron en las decisiones del presidente Ávila Camacho, lo cierto es que, como comenté líneas arriba, en 1942 se publicó la nueva Ley Orgánica de la Educación Pública Reglamentaria del artículo referido.[15]

No obstante, según Gómez Morin esta Ley era resultado de una larga controversia que había privilegiado la discusión política y que poco había logrado despertar el interés de la sociedad, la cual estaba más preocupada por el contenido sustantivo de la educación, que por los argumentos teóricos aducidos en pro y en contra. Gómez

14 En ese momento, la UNPF afirmaba: "Se trata de arrebatarnos a nuestros hijos, de prostituirles el entendimiento y el corazón, y donde ellos servirán de carne de experimentación", en *Excélsior*, 17 de enero de 1934, México, p. 2.

15 El contenido de esta ley involucraba también a otros artículos, el título completo era Ley Orgánica de la Educación Pública Reglamentaria de los Artículos 3º, 31, Fracción I; 73 Fracciones X y XXV; y 123, Fracción XII de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 23 de enero de 1942. [En línea] https://web.oas.org/childhood/ES/Lists/Recursos%20%20Planes%20Nacionales/Attachments/479/2.%20Ley%20Org%C3%A1nica%20de%20Educaci%C3%B3n.pdf

Morin denunció lo que llamó "el fanatismo sectario de las leyes educativas" e incluso afirmó que la educación impartida en México era una "educación anti-nacional", que pretendía copiar modelos ajenos a la sociedad mexicana, por lo que se debía buscar "el retorno a la escuela de las esencias nacionales", para que a través de éstas pudiese lograrse la moralización de la vida y el orden nacional. Al respecto afirmaba:

> ¿No escucha el gobierno esas voces del pasado y del porvenir? ¿No siente la unidad más honda que hace a la Nación, la unidad más honda que la sangre y que la raza y que el suelo, la unidad de la cultura? Por esa unidad [...] reclamamos la reforma integral de la constitución y de las leyes y de las circulares y de los libros de texto, de la organización y de los métodos, de los presupuestos y del espíritu, en materia de enseñanza, y su reemplazo inmediato por un texto constitucional que garantice a la obra del espíritu la libertad sin la cual no puede existir; que haga de la escuela el más tierno y delicado aposento de la Patria, y no una fuente de desorden anárquico, de quebrantamiento moral, de propaganda atea, de ignorancia y de mistificación, del más abyecto sectarismo político que pueda suponerse; que dé a los maestros, económica, social e intelectualmente, vida digna y decorosa y ambiente propicio para cumplir su misión excelsa; que permita la continuación venerada de los valores auténticos de nuestra tradición mejor; que reduzca y simultáneamente amplíe y enaltezca la función del Estado en la enseñanza, a su misión verdadera de garantía y respeto, de tutela y de urgencia para el bien.[16]

16 Manuel Gómez Morin, "Ensayo sobre el artículo 3º", en *La Nación*, 3 de enero de 1942, núm. 8,

Para Manuel Gómez Morin era improcedente e ineficaz que se pretendiera tener una constitución de bases liberales con rasgos socialistas (Hernández, 2016, p. 119), de ahí que al acercarse el cambio de gobierno, seguiría denunciando la restricción de libertades fundamentales, la acometida contra la dignidad humana y la vulneración de la democracia. Consideraba que los artículos tercero y 130 de la Constitución, este último con el que se había negado la personalidad jurídica de las iglesias, eran "persecutorios e inaplicables, representaban la continuidad de un espíritu artificioso de facción que rompía la unidad nacional".[17]

El 30 de diciembre de 1946, apareció en el *Diario Oficial de la Federación* una nueva reforma del Artículo tercero, con la que, entre otras cosas, se estableció que la educación impartida por el Estado habría de desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentar el amor a la patria y la solidaridad internacional. Garantizada por el Artículo 24 la libertad de creencias, el criterio que orientaría a la educación habría de mantenerse ajeno a cualquier doctrina religiosa; la educación sería democrática, nacional y habría de contribuir a la mejor convivencia humana. Se mantuvo el requisito de la autorización previa para que los particulares impartiesen la educación en todos sus tipos y grados, quedaron excluidas las corporaciones religiosas para intervenir en los planteles de educación primaria, secundaria y normal, así como en la educación destinada a obreros y campesinos. Se conservó la obligatoriedad de la enseñanza primaria y se extendía el principio de la gratuidad a toda la educación impartida por el Estado.[18]

Año 1, p. 3.

17 Manuel Castillo, pseudónimo de Manuel Gómez Morin, "Comentarios", en *La Nación*, 7 de diciembre de 1946, núm. 269, Año VI, p. 6.

18 Ver *Diario Oficial de la Federación*, 1946, 30 de diciembre [en línea]. Disponible en http://www.

En el contexto de la creación del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en enero de 1946, Gómez Morin cuestionó al sistema corporativo y clientelar en el que también se encontraba inmerso el sistema educativo y que, en su opinión, era muestra del "estatismo totalitario". Pensaba que una tarea urgente, a la cual el PAN debía colaborar, era evitar que la sociedad mexicana fuese convertida en "masa" e impedir que la familia, la comunidad de trabajo, de cultura o de fe, la ciudad o la nación perdiesen sustancia y entidad propias; en cambio, debía lograrse que cada uno de esos grupos sociales naturales o comunidades intermedias afirmase la peculiaridad de su estructura y de su función, y que la sociedad nacional se integrara, además, con otros elementos de diferenciación y de organización como los partidos auténticos. Gómez Morin consideraba que frente al intento de reducción de la sociedad como "masa", era necesario empeñarse en su estructuración, a través de un proceso educativo de calidad. Para él, la educación positivista que se impartía en las escuelas oficiales era un arma de doble filo, pues podía contribuir a la lucha para lograr el bienestar material o hacer que la sociedad cayera en la inacción; en su opinión, este tipo de educación sólo generaba desconfianza, producía el desprecio de todo lo pasado, devaluaba las instituciones, la virtud de las costumbres, el significado de la tradición y los fines que debían tener la vida individual y la colectiva.[19] Y abundaba:

> El asunto es vital y no puede hacérsele frente sin la definición categórica de una posición doctrinal y programática que coincida con las mejores aspiraciones nacionales. La experiencia

diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_041_30dic46_ima.pdf.

19 *La Nación*, 10 de marzo de 1946, año 5, núm. 299, p. 7.

de trece años, el conocimiento de las " razones" que fundaron la adopción del Artículo 3º Constitucional, hacen que éste sea ahora ya no la provocación para una encendida batalla , sino la deplorable supervivencia de un ideologismo indigesto y de una conspiración frustrada del estatismo totalitario.[20]

La visión de Efraín González Luna

El gobierno de Miguel Alemán Valdés (1946-1952) marcó con claridad un giro en la política de alianzas nacionales con relación al sexenio de Lázaro Cárdenas. El presidente se dispuso a impulsar un ambicioso proyecto de modernización que tenía como actor privilegiado al empresariado mexicano, por lo que, para construir el proyecto e imagen de una sociedad moderna optó por no permitir la trasgresión del orden social y político por parte de la oposición en general y, en particular, de los grupos católicos beligerantes.[21] En el terreno educativo, la política gubernamental avanzó sobre el objetivo establecido por el gobierno anterior, la creación de una escuela que legitimara el proyecto desarrollista y al régimen político, y que, sobre todo, procurara la calificación de la mano de obra necesaria para el proceso de industrialización de la economía nacional.

Cuando Manuel Gómez Morin dejó la dirigencia nacional del PAN, en 1949, inició un periodo de rasgos conservadores en la com-

20 Manuel Castillo, "Comentarios", en *La Nación*, 8 de marzo de 1947, Año VI, núm. 282, p. 24.

21 Esto quedó de manifiesto el 18 de diciembre de 1948, cuando al término de un acto político encabezado por la Unión Nacional Sinarquista, en el Teatro Alameda de la Ciudad de México, se realizó un mitin frente al Hemiciclo a Benito Juárez y un militante sinarquista encapuchó la efigie del ex presidente. El gobierno expresó su condena a este tipo de acciones y, para refrendar la importancia de los personajes emblemáticos del espíritu liberal del Estado, declaró al 21 de marzo, fecha del nacimiento de Juárez, día de fiesta nacional.

posición de su principal órgano de dirección. Los tres presidentes que siguieron a la gestión de Gómez Morin estaban estrechamente vinculados a la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM); al frente del PAN estuvieron Juan Gutiérrez Lascuráin (1949-1956), Alfonso Ituarte Servín (1956-1958), quien además había pertenecido a la Acción Católica Mexicana (ACM), a la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR) y a la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), y José González Torres (1958-1962), quien también había sido dirigente de la UNPF y presidente de Pax Romana. La ACJM, organización en la que los tres personajes habían sido socializados, se caracterizaba por tener en su historial, como un gran logro, su oposición a las leyes antirreligiosas en Jalisco, por lo que había adquirido peso nacional debido a su actuación en pro de la restauración del orden social cristiano, objetivo que –según su ideario– se podía conseguir por medio de la acción nacional (Rius, 1958, p. 42).[22]

Durante esa etapa, en general la tarea de las dirigencias del PAN fue impulsar un proceso que hiciera ver a los mexicanos su valor moral y sus derechos políticos (Loaeza, 1988, p. 29). La tarea que asumió Gutiérrez Lascuráin al suceder a Gómez Morin se centró en la integración de representaciones locales y en la formación ideológica de sus cuadros políticos. Durante su dirigencia Acción Nacional logró, por primera ocasión, presentar candidato a presidente de la República, en 1952. La postulación de Efraín González Luna incluso fue respaldada por muchos sinarquistas que, al desaparecer el Partido Fuerza Popular (PFP), fundado en 1945, se dispusieron a

22 Una deuda importante de este trabajo es la recuperación de los posicionamientos del liderazgo conservador panista durante esta fase. En la historia del PAN, la etapa de mayor cercanía de su dirigencia nacional con las organizaciones católicas ha sido escasamente estudiada y los planteamientos del liderazgo conservador sobre la educación no han sido atendidos. Será necesario, en un trabajo futuro, avanzar en esta ruta para poder comparar su pensamiento con las posiciones de los actores aquí abordados.

apoyar a quien consideraban un político cercano a sus posiciones y comprometido con una defensa clara de la Doctrina Social de la Iglesia católica. González Luna se distinguía por un discurso basado en la filosofía del humanismo político; era un intelectual católico y ex jefe de la ACJM, quien consideraba que por medio de la acción política se podía conseguir la salvación del alma (Gómez, 2010, p. 169). Filósofo, abogado y educador cuyo pensamiento enfatizaba los principios de la dignidad de la persona humana, la solidaridad, la subsidiariedad y la búsqueda del bien común. González Luna planteaba que partes importantes del bien común nacional eran la tradición y la historia, y que ambos aspectos debían fortalecerse en aras de la construcción de una sociedad mejor. A través de la defensa de lo que denominó la "técnica de salvación", González Luna conceptualizó la acción personal y colectiva en la vía de la moralización pública, del trascendente histórico y de un camino de largo plazo para edificación nacional (Calderón, 2009, p. 15).

Es sabido que entre Gómez Morin y González Luna había fuertes diferencias respecto al tema de los vínculos entre la política y la religión (Loaeza, 1996, p. 432); ambos daban pesos distintos al papel de la religión católica en la vida social. A diferencia de Gómez Morin, para González Luna la religión y la doctrina de la Iglesia católica sí eran un marco referencial de dos campos: La cultura y la política (Loaeza, 1996, p. 440); además este panista era un fuerte defensor del catolicismo social que ensalzaba la tarea evangelizadora y educativa de la Iglesia católica, aunque sin llegar a pedir un trato preferencial para ésta. Demandaba el fin del jacobinismo anticatólico y el reconocimiento de los derechos religiosos, que no se limitaban a la libertad de conciencia (Gómez, 2010, pp. 167-182).[23]

23 Según Jorge Alonso, la convicción de González Luna de no mezclar la política y la religión

Lo que no era aceptable para González Luna era que por medio del Artículo tercero se pretendiera impartir valores antipatrióticos por parte de los gobiernos posrevolucionarios, argumentando que se lucharía contra los fanatismos; en su opinión, responder a la pregunta sobre qué era o no fanatismo, era tarea únicamente de los padres de familia (Gómez, 2010).

Inmerso en el proceso electoral por la presidencia de la República, en enero de 1952 el candidato panista Efraín González Luna señaló que si su partido llegase al poder, la rectificación fundamental que haría a la política de los regímenes priistas era "respetar legal y prácticamente los derechos humanos esenciales, con la correspondiente reforma de las disposiciones que los atacaban".[24] González Luna tomó su campaña presidencial como escuela de educación ciudadana y se propuso convencer a los votantes de que para que hubiese una verdadera democracia era necesaria una gran obra espiritual, cultural, social y educativa para incorporar a todos los mexicanos al mismo nivel de vida. Al recorrer el Bajío afirmó: "[...] el ciudadano es responsable de su patria [...] una patria de utopía, un México donde se viva con dignidad, donde los derechos humanos sean respetados."[25]

Bajo el dominio priista, el relativo éxito que fue adquiriendo la actividad electoral del candidato opositor panista, fue un incentivo para que el régimen desatara una guerra sucia en su contra. Ade-

la demostró en dos momentos a lo largo de la década de los cincuenta. En una ocasión, cuando algunos obispos quisieron condenar al panismo porque "desestabilizaba el Modus Vivendi", González Luna intervino para que no se llegara a ese pronunciamiento. Y cuando algunos miembros de la jerarquía insistían en usar a las organizaciones femeninas católicas políticamente, cuando se reconoció a la mujer el derecho al voto, el panista fue enfático al plantear que se tenía que evitar cualquier control del sufragio (Alonso, 2003, p. 223).

24 Efraín González Luna, "La prensa libre de Tamaulipas hace constatar la respuesta del pueblo", en *La Nación*, 7 de enero 1952, núm. 534, p.15.

25 Efraín González Luna, "Discurso por el Bajío", en *La Nación*, 19 de mayo de 1952.

más de distribuir propaganda en la que se aseguraba que González Luna había traicionado la causa cristera (Alfonso, 2011, p. 141) y de afirmar que una votación favorable al PAN rompería la paz entre la Iglesia y el Estado (Alfonso, 2003, p. 204), el gobierno difundía la idea de que la Iglesia pretendía, a través de González Luna, recuperar sus viejos privilegios en todos los terrenos de la vida. Para hacer frente a esta campaña, Gómez Morin, quien seguía escribiendo en el principal órgano de difusión de Acción Nacional, la revista *La Nación*, con el pseudónimo de Manuel Castillo, publicó un texto en el que acusaba al gobierno de la campaña de desprestigio contra su partido y su candidato.[26] En ese artículo enfatizó la idea de que el candidato panista postulaba la vigencia de los derechos humanos —un discurso que en esos momentos resultaba novedoso— incluyendo, entre estos, el derecho a la libertad religiosa. Al respecto decía:

> El PAN y González Luna, dentro de un programa de reivindicaciones esenciales del pueblo mexicano, defienden la vigencia práctica de los derechos humanos, inclusive el derecho a la libertad religiosa, que no lesiona la autoridad ni la misión del Estado ni implica otorgamiento de privilegios, sino simplemente un régimen de derecho común para el pueblo en el ejercicio de sus prerrogativas más dignas. Postulan, en consecuencia, la reforma de las disposiciones constitucionales y reglamentarias que atacan esa libertad, como son, por ejemplo, los artículos 3º y 130

26 Lo cierto es que a partir de 1954 la Iglesia católica reinició su campaña para tratar de derogar las "leyes anticlericales", además de que por primera vez planteó abiertamente la necesidad de que todos los católicos se unieran para trabajar por la defensa del voto. El acto de votar era presentado como un "asunto teologal", por lo que era definido como la "forma determinada por la ley positiva de colaborar con la Providencia divina en el gobierno interno de los pueblos. De tal forma que el día de la elección los católicos no ejercitarían solamente su derecho cívico, sino también la voluntad divina (Blancarte, 1992).

> de la Constitución, que confieren al Estado absurdas facultades restrictivas en materia de educación e injerencia ilegítimas en el régimen interno de la Iglesia y que, si se aplicaran, harían imposible la vida religiosa en México y aplastarían una de las esenciales prerrogativas de la persona y de la familia." [27]

González Luna tenía un profundo conocimiento de la Encíclica social de León XIII *Rerum Novarum* (1891). Así que aceptó la primera candidatura presidencial panista sobre la base de un análisis político de la situación del país, y a partir de una reflexión profundamente religiosa (Alonso, 2011, p. 129), respecto a la posibilidad de transformación que podía aportar la Doctrina Social Cristiana. Sobre la base de esos criterios, muy cerca de la elección presidencial González Luna volvió a denunciar que la Constitución contenía varios preceptos persecutorios para los católicos mexicanos, los cuales era necesario reformar, entre los que se encontraba el relativo a la educación. Al respecto afirmaba:

> El artículo tercero constitucional, debe modificarse en el sentido de la supresión del monopolio estatal de la educación, y para el reconocimiento preferente de los derechos de la familia en este campo. Los Artículos 5, 27 y 130 de la Constitución, deben también ser reformados, suprimiéndose toda restricción de la libertad religiosa y toda injerencia ilegítima del Estado en el régimen

27 En ese artículo Gómez Morin también afirmaría que el régimen se negaba a reformar el sistema legal persecutorio, realizaban una propaganda insidiosa respecto al PAN, dejando de lado el verdadero debate sobre "la precariedad del *modus vivendi*" y la condición de los católicos. Gómez Morin argumentaba que un gobierno respetuoso del voto y nacido de la adhesión libre del pueblo, debía representar "toda la energía moral y material de la Nación y su fuerza política, debía respetar la ley y en la práctica servir a la causa de la civilización occidental y cristiana y la defenderá frente a la amenaza comunista." Manuel Castillo, "La Inútil piel de Oveja", en *La Nación*, 2 de junio de 1952, año XI, núm. 555. pp. 16-17.

> interno de la Iglesia, haciendo posible la creación de patrimonios verdaderamente consagrados a la educación o la beneficencia, y la entrega de la propia persona, por vocación superior, a la caridad [...] Ya en ocasiones anteriores, al hablar de estas materias, he indicado que nadie pretende en México un sistema de privilegios, sino que el pueblo exige simplemente un régimen de derecho común. Tampoco es verdad que la libertad religiosa implique restricción de las facultades legislativas del Estado o confusión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.[28]

Como parte de la visión tomista de la sociedad, para González Luna la familia era autónoma y soberana, era la cimiente de los valores más importantes para la convivencia y los padres de familia tenían pleno derecho a educar a sus hijos de acuerdo a sus convicciones morales y religiosas; sólo cuando la familia no podía resolver todas sus circunstancias otras formas organizativas podían intervenir realizando tareas supletorias (Alonso, 2011, p. 134).

En 1955, la Editorial Jus publicó el libro *Humanismo Político*, de la autoría de González Luna, en el que planteó con mayor claridad tres ideas que permiten comprender su alegato sobre el Artículo tercero: El catolicismo como hecho social, la función de la técnica de salvación y su concepción sobre el bien común (Alonso, 2011). El catolicismo era reivindicado por González Luna más allá de su esencia religiosa, al considerarlo parte central del ser nacional y del hecho social, de ahí que el Estado debía "rectificar la secular obstinación de los gobiernos empeñados en socavar los cimientos espirituales de México" (Alonso, 2011). La técnica de salvación, por

28 Efraín González Luna, "El pueblo no cejará en su empeño de reordenación política de México", en *La Nación*, 30 de junio de 1952, Año XI, núm. 559. p 7.

su parte, descrita como el reconocimiento de la preeminencia de los valores permanentes y definitivos sobre las contingencias, tenía la función de abonar a la construcción del bien común, es decir, del conjunto de condiciones de la vida social que permitieran a los individuos realizar su destino, cumplir su naturaleza, perfeccionar su ser y alcanzar el bien (Alonso, 2011). En esa línea argumentativa, el proceso educativo era motor de la técnica de salvación; una educación que recuperara la esencia, la tradición y la historia nacional podría formar ciudadanos comprometidos con los valores permanentes, no negociables por acontecimientos contingentes.

Durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) la educación primaria y media recibieron un amplio apoyo y, de manera especial, la politécnica y la universitaria, siguiendo la línea trazada por los anteriores gobiernos. La filosofía que nutrió la política educativa permaneció centrada en mantener la unidad nacional, la formación moral y cívica, el apoyo al desarrollo industrial y la contribución de la escuela a la consolidación de la familia tradicional. Se prometió capacitar al pueblo para la conquista de su bienestar económico y social; el gobierno trató de reactivar la campaña contra el analfabetismo e intentó, sin éxito, impulsar una nueva reforma educativa, con la idea de que el gobierno debía gobernar para todos. Desde la Secretaría de Educación Pública se pretendió reinterpretar el laicismo escolar para contribuir a la pacificación ideológica del país; se decía que la ley no podía definir si la religión podía equiparase con el fanatismo religioso o si las doctrinas religiosas eran incompatibles con el conocimiento científico. Insistentemente se vinculó la labor educativa con el objetivo gubernamental de lograr la integración e independencia nacional.[29]

29 Pablo Latapí, "Reformas educativas en los cuatro últimos gobiernos (1952-1975)", en *Comercio*

En ese marco, en la reunión del Consejo Nacional del PAN de octubre de 1956, varios de sus miembros debatieron sobre la situación política que vivía el país y las tareas que debía desarrollar su partido. En dicha reunión, un importante panista, Manuel González Hinojosa, planteó que Acción Nacional debía renovar su lucha por la libertad de enseñanza y la depuración del sistema educativo, pugnar por la derogación del Artículo tercero y sus leyes reglamentarias, así como por la promulgación de la normatividad que garantizara la educación "conforme al fin supremo del hombre y los intereses legítimos de la familia y de la Patria".[30] Por su parte, González Luna insistía en que la familia era clave entre las comunidades intermedias y el Estado, por lo que en vez de ser objeto de ataques se le debía proveer de todos los recursos necesarios para su tarea fundamental de transmitir a los hijos los valores esenciales de la nación, además de prepararlos con una educación de calidad.

Por su perfil como estudioso y practicante de la Doctrina Social de la Iglesia católica, en 1961 González Luna fue invitado a asistir como observador al Concilio Vaticano II, invitación que declinó (Alonso, 2011, p. 134). Como es sabido, uno de los resultados de dicho encuentro fue la adopción de la defensa de los derechos humanos como parte del proceso de *aggiornamiento* de la Iglesia católica al mundo moderno y de las relaciones Estado-Iglesia. A pesar de no haber asistido a tan importante acontecimiento, González Luna usaría el contenido de la Encíclica *Pacem in Terris* (1963) para argumentar a favor de la defensa de la dignidad humana y de los derechos humanos fundamentales, entre los cuales destacaba el derecho a

Exterior, diciembre de 1975, p. 1324, [en línea] http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/738/3/RCE3.pdf, última consulta 10 de agosto de 2018.

30 "Ante la situación política", en *La Nación*, 21 de octubre de 1956, p. 13.

la libertad de pensamiento, de expresión, de conciencia, religiosa y, por supuesto, el derecho a la educación.

Las posturas de Luis H. Álvarez y Adolfo Christlieb Ibarrola

En noviembre de 1956, en el PAN se realizó la Primera Reunión Nacional de Estudios de la Juventud, en la que jóvenes panistas de todo el país demandaron la apertura de espacios para los nuevos cuadros políticos. La influencia de ese grupo de jóvenes en la estrategia de su partido habría de reflejarse en la campaña presidencial que desplegó dos años más tarde Luis H. Álvarez. La renovación generacional que experimentaba Acción Nacional marcó una nueva época para la organización y el desarrollo de las campañas electorales, además de que refrendó varios principios compartidos por sus principales líderes en temas como el de la educación.

Luis A. Álvarez era un joven panista nacido en Chihuahua, ingeniero de profesión, que si bien profesaba la religión católica no participaba activamente en las tradicionales organizaciones de laicos de la iglesia y, en cambio, había llegado a la política y al PAN por la vía de las organizaciones cívicas. Álvarez había participado en algunos organismos empresariales, clubes sociales, en el Comité Pro-Derechos Ciudadanos y en la Asociación Cívica Juarense. Su primer contacto con Acción Nacional fue a través del propio Manuel Gómez Morin, a quien conoció en 1956 en una reunión en Chihuahua, en la que el entonces expresidente nacional del PAN lo invitó a ser candidato a la gubernatura, a pesar de no ser militante, una contienda en la que Álvarez participó y perdió frente al priista Teófilo Borunda. Dos

años más tarde, Luis H. Álvarez sería también el candidato del PAN a la presidencia de la República.

En diciembre de 1957, con miras a la elección presidencial del año siguiente, Álvarez planteó que era necesario refrendar la lucha de su partido por la reforma constitucional en materia religiosa. En el punto décimo de su programa electoral, el candidato panista destacaba la importancia de mantener "la lucha por el respeto y las garantías de la persona humana", exigiendo la reforma de los artículos tercero y 130 y las demás leyes y prácticas que, en su opinión, "impedían o atacaban la actividad humana ordenada y libre, así como sus formas naturales de expresión social como la familia, las instituciones de trabajo, de cultura, o de fe, y estorbaban al hombre en el cumplimiento de su destino material y espiritual".[31] Álvarez consideraba importante tomar como base el texto propuesto por el PAN desde 1941 y en la XIII Convención Nacional de su partido argumentó:

> [El texto del Artículo 3º] debe ser reformado en los términos propuestos por Acción Nacional [...] Conforme a él y solamente así, podrá cumplirse la inmensa tarea educativa [También] debe declararse la necesidad de reforma del Artículo 5º y del 130 de la Constitución Federal, en todo lo que tiene de intolerable sectario y creado de un régimen jurídico de excepción que debe ser remplazado por un orden normal de derecho, congruente con los principios de libertad y con las instituciones democráticas que la misma Constitución adopta como esenciales. No se trata de crear, en sentido contrario, sistemas de favor ni nuevos sectarismos, sino de garantizar todas las libertades fundamentales y de enterrar para siempre querellas que han en-

31 "Plataforma política de Luis H. Álvarez", en *La Nación*, 1 de diciembre de 1957, p. 15.

> sangrentado y oscurecen aún nuestra vida y son uno de los datos radicales del constante desgarramiento entre la Nación y el Estado, de la insalvable división entre el pueblo y el Gobierno.[32]

Cuando, en su campaña, Luis H. Álvarez fue entrevistado por varios reporteros para que precisara su idea sobre el tipo de relaciones que debían existir entre la Iglesia y el Estado, su respuesta fue la siguiente:

> Considero que el Estado tiene obligación de respetar y garantizar el ejercicio de la libertad religiosa. Aplicando este criterio, consagrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos del Hombre –suscrita por el Gobierno de México– debe reconocerse a las asociaciones religiosas el derecho que tienen de poseer y administrar bienes que les permitan cumplir con sus funciones educativas y de beneficencia, como sucede en Inglaterra, Francia, los Estados Unidos y en todas las naciones que representan la avanzada del mundo democrático [...] con mi partido sostengo que es base y fin de la autoridad el establecimiento y la garantía de las condiciones colectivas de vida que aseguren a todos el digno disfrute de las libertades esenciales. Deben, pues, reformarse los artículos 3º y 130 Constitucionales y las demás leyes y prácticas que impiden o tacan la actividad humana, organizada o libre, y sus formas naturales de expresión social, como la familia, las instituciones de trabajo, cultural o de fe.[33]

32 Luis H. Álvarez, "Ante la situación de las escuelas", en *La Nación*, 9 de febrero de 1958, Año XVIII, núm. 852. p 11.

33 Luis H. Álvarez, "Vida nacional. La Política, la Iglesia y la Historia", en *La Nación*, 9 de febrero de 1958, Año XVIII, núm. 852. p 4.

En la elección presidencial de 1958 resultó triunfador el priista Adolfo López Mateos y durante su gobierno (1958-1964) hubo una mejoría en las condiciones económicas del país y las clases medias comenzaron a ensancharse, aunque el panorama educativo no mejoró considerablemente, a pesar de que el gobierno decía atender este problema como una de sus prioridades. El crecimiento demográfico seguía presionando el gasto del Estado para atender la educación y faltaba mucho para tener éxito contra el analfabetismo (Greaves, 2001, p. 205). La Secretaría de Educación Pública fue restructurada y se lanzó una campaña de capacitación de los profesores, se apoyó la educación técnica y la formación de los campesinos. En diciembre de 1958 se creó una comisión para resolver el problema de la educación primaria, misma que elaboró el Plan para el Mejoramiento y la Expansión de la Educación Primaria en México, con lo que nació el primer plan nacional de educación, el Plan de Once Años.

Desde el final de los años cincuenta, un asunto clave de la confrontación entre la derecha católica y el gobierno fueron los libros de texto, en un escenario en el que, además de la denuncia histórica de lo que la oposición llamaba el totalitarismo estatal, se creó un sentimiento de alerta derivado del desarrollo de la Revolución cubana y un ánimo de fuerte rechazo a la posible expansión del comunismo en México (Torres, 2011). Esta situación se profundizó cuando, por decreto presidencial del 12 de febrero de 1959, fue creada la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (CONALITEG) y con ello revivió la polémica sobre la educación impartida por el Estado.[34] El ambiente nacional era tan tenso que incluso la actuación del presi-

[34] En los siguientes años, las manifestaciones de descontento de los grupos de laicos de la Iglesia católica y de organizaciones civiles de ideología conservadora afloraron por todo el país, y desde el gobierno se les dio seguimiento puntual. Un ejemplo fue el de la manifestación acontecida en Monterrey, Nuevo León, y convocada por la Unión Neolonesa de Padres de Familia, el Comité

dente López Mateos era vista con cierto recelo por parte de la derecha; los empresarios consideraban que su discurso tenía un cariz excesivamente populista y que su política mantenía un espíritu "socializante", como en la época cardenista, el empresariado también hacía serios cuestionamientos a la relación que mantenía el gobierno mexicano con su homólogo cubano (Hernández, 2009, p. 106).

En ese ambiente de suspicacias, una de las primeras críticas de la dirigencia panista, entonces encabezada por José González Torres, fue que en el decreto presidencial de febrero de 1959, ni en el relativo a la Comisión Revisora de Libros de Texto y de Consulta, así como tampoco en la Ley Orgánica de la Educación Pública, ni en el propio Artículo tercero, se facultaba a la Secretaría de Educación Pública para adoptar un texto único y uniforme e implantarlo como obligatorio y exclusivo a los niños mexicanos.[35] El panismo argumentaba que suprimir a los maestros su libertad de escoger sus medios de trabajo y prohibirles la elección de otros textos para impartir las clases, constituía un atentado a la libertad de cátedra y limitaba su función a la de simples repetidores mecánicos de las lecciones. Para la dirigencia del PAN cualquier gobierno tenía el deber de editar, con fondos públicos, los libros de texto, pero era un error e iba contra todo sistema democrático "erigir en verdad oficial un conjunto de enseñanzas para imponerlas a través del texto único."[36] Para el pa-

Regional Anticomunista y el Frente Democrático Anticomunista. Estas organizaciones planteaban que los libros atacaban "la moral y las buenas costumbres de las familias mexicanas." En el reporte del agente de gobernación que había asistido al evento se consignaba lo siguiente: "Los principales instigadores [de la manifestación] fueron Eugenio Garza Sada, presidente del grupo industrial Monterrey, Virgilio Garza Sada, consejero del grupo, Camilo Garza Sada, José P. Saldaña, del Centro Patronal y el padre Carlos Álvarez. Archivo General de la Nación, Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales, caja 1575-C, expediente 10, fechas: 7 de junio de 1971, 6 de febrero de 1975.

35 "La educación", en *La Nación*, 18 de febrero de 1960, p. 3.

36 *Ibid*.

nismo, lo que realmente pretendía el gobierno era ejercer el control social, lo que contravenía la pedagogía, el interés público y la razón. Al respecto, también se planteaba:

> No hay siquiera posibilidad de un trabajo espiritual sin un ambiente de libertad responsable. Todo progreso científico, metodológico o de cualquier otro orden en el campo de ese trabajo ha nacido de la posibilidad de discrepancia, de ensayo, de libre deliberación. Ni se discute el texto único ahora aprobado, porque lo esencial es que no debe ni puede admitirse el principio de que la autoridad política imponga un texto. El partido 'obscurantista y profundamente retrógrado' defiende en este caso también y lo ha hecho desde hace 20 años, lo que es base y condición de crecimiento y de progreso [...] el Artículo Tercero de la Constitución está inspirado en la tesis estatista o totalitaria y desconoce los derechos fundamentales proclamados en la Declaración de Derechos Humanos.[37]

En plena lucha contra el comunismo y en el marco de la campaña ¡cristianismo sí, comunismo no!, la dirigencia panista insistió en su crítica al contenido del Artículo tercero constitucional. En la portada de *La Nación*, de enero de 1961, se decía:

> Si lo que se busca es que la escuela sea un mero instrumento de propaganda al servicio de un ideario cerrado, para que en ella se enseñe 'la verdad oficial', nada más indicado que el Estado continúe con el 'texto único' y con el monopolio oficial de

37 "La educación debe ser empresa nacional, no monopolio de un grupo en el poder", en *La Nación*, 12 de junio de 1960, pp. 16-17.

> la educación, a la manera del vigente Artículo 3º Constitucional; pero sinceramente se quiere extender y mejorar la instrucción y la cultura, sólo hay un camino: Restituir a los particulares, que en este caso son generalmente los padres de familia, la garantía individual de libertad de enseñanza, para que sean ellos los que determinen la orientación y el sentido de la educación de sus propios hijos en las escuelas y para que toda persona, sin segregación de ninguna especie, que quiera abrir escuelas o enseñar en ellas, pueda hacerlo libremente sin otros límites que los que el Artículo 6º Constitucional fija a la libre manifestación de las ideas, o sea que no se 'ataque a la moral, los derechos de tercero, provoque algún delito, o perturbe el orden público'.[38]

Haciendo eco de las demandas de uno de sus principales aliados en este tema, la UNPF, la revista *La Nación* publicó un artículo en el que los dirigentes de dicha organización demandaban la reforma del Artículo tercero, con el fin de devolver en la ley a los padres de familia la garantía individual de libertad de enseñanza, de la que, en su opinión, se les había despojado desde la promulgación de la Constitución de 1917. Se demandaba también la protección y el establecimiento de subvenciones, así como eximir de cargas a la enseñanza privada, para salvar a los únicos centros docentes donde los padres de familia sí podían decidir sobre el tipo de educación que sus hijos debían recibir. Según la UNPF los particulares harían una enorme aportación a la obra de la educación popular y aligerarían considerablemente al Estado la carga administrativa y presupuestaria del servicio escolar.

38 UNPF, "Conspiración contra la enseñanza", en *La Nación*, 29 de enero de 1961.

Adolfo Chriestlieb Ibarrola llegó a ser presidente nacional del PAN en 1962, impulsado por Manuel Gómez Morin, en un momento de importantes retos para su partido. Chriestlieb había sido miembro de la Unión de Estudiantes Católicos (UEC), organización que tenía entre sus objetivos actuar contra lo que denominaban los "atentados del gobierno contra la libertad de enseñanza", así como en defensa de la fe católica en el ámbito universitario, al que catalogaban de "hostil y anticlerical" (Aspe, 2015, p. 49). Al llegar a la presidencia del PAN, Christlieb impulsó una política de diálogo con el gobierno y, a pesar de profesar la religión católica, reencauzó el proyecto de su partido hacia posicionamientos claramente de defensa de una laicidad de corte liberal. Christlieb estaba interesado en posicionar a Acción Nacional como una oposición institucional con posibilidades de triunfo, por lo que apoyó la introducción del sistema de representación proporcional en la Cámara de Diputados, lo que contribuyó a una participación más activa por parte del panismo en el ámbito legislativo. En la XLVI Legislatura (1964-1967) el PAN presentó 36 iniciativas en la Cámara de Diputados y logró que 19 de éstas fuesen dictaminadas y llevadas al pleno, con lo que por primera vez en la historia posrevolucionaria el Congreso exploró la vía del debate parlamentario en un contexto donde el panismo tuvo un papel clave (Lujambio, 2009).

Para Adolfo Christlieb Ibarrola, una de las preocupaciones sobre los distintos temas de la agenda nacional también era el de la educación. A propósito de los libros únicos de texto decía:

> Más allá de las leyes injustas que están vigentes en materia educativa, sin otro fundamento que la fuerza del poder público, hace poco más de dos años se agregó a la cadena que aherroja la libertad de enseñanza, otro eslabón que rebaja al maestro y afir-

> ma la voluntad del Estado de considerarlo como un instrumento al servicio de sí mismo. Me refiero al libro único de texto, cuyo uso se ha implantado como obligatorio. La medida es contraria a la dignidad del magisterio y debe reprobarse en sí misma por antipedagógica. El maestro, convertido en tributario espiritual del libro único, no sólo perderá todo estímulo creador [...] sino que acabará por convertirse en un repetidor mecánico [...] Con el pretexto de hacer llegar los textos gratuitamente a los educandos, se persigue en realidad la uniformidad de las conciencias bajo la dirección autoritaria del Estado (Christlieb Ibarrola, s/f).

Christlieb consideraba que el proceso educativo era la base de la democracia y elemento indispensable para el mejoramiento de las condiciones de vida de los mexicanos. En 1962, la Editorial Jus publicó su libro *Monopolio Educativo o Unidad Nacional*, en el que afirmaba que más que buscar los mecanismos adecuados para contribuir a la construcción de la unidad nacional, el gobierno realmente pretendía mantener el monopolio de la educación para uniformar las conciencias de los mexicanos, en demérito de una educación de calidad que abonara al cambio social. En su opinión, el *quit* del problema no era la función material que el Estado pudiese desarrollar en el campo educativo, sino "el alcance del poder político frente a las libertades del espíritu". Christlieb afirmaba que al Estado mexicano le interesaba la cuestión educativa para imprimir en el espíritu de niño un concepto determinado de vida y que este objetivo era resultado de un mal planteamiento del problema, basado en la pretensión del afianzamiento del poder político frente al poder social del clero (Christlieb Ibarrola, s/f, p. 12).

Según Christlieb, el verdadero objetivo de la educación en México debía consistir en mantener la conciencia de la comunidad na-

cional y, dentro de un régimen democrático, esto no sería incompatible con la libertad de conciencia de los individuos; era deseable la unidad basada en el acuerdo respecto a un sistema de valores fundado en la dignidad y libertad connaturales a la persona (Christlieb Ibarrola, s/f, p. 12). Sólo mediante el respeto al derecho indeclinable de los padres a educar a los hijos de acuerdo a su propia convicción de vida, decía Christlieb, podrían reducirse las concepciones espirituales que mantienen los distintos grupos que forman la comunidad nacional; sólo así las diversas familias ideológicas y espirituales que formaban la nación tendrían, en el campo de la educación, los alcances y las manifestaciones que realmente les correspondía tener (Christlieb Ibarrola, s/f, p. 12). Y abundaba:

> El libro de texto único y obligatorio, justificado por el gobierno para hacer llegar gratuitamente los textos a los educandos, perseguía en realidad la uniformidad en las conciencias, tratando de reducir forzadamente las divergencias espirituales a la unidad de un catecismo oficial, por lo que se requería del monopolio de la escuela por el propio Estado, como el instrumento del sistema: "Educación única, juventud única, partido único, tres eslabones de la cadena que ata al hombre al banco del galeote (Christlieb Ibarrola, s/f, p. 12).

Haciendo una crítica a la postura del presidente Adolfo López Mateos con relación a la educación pública, expuesta en su Informe de Gobierno en 1962, Christlieb denunció que, una vez más y falsamente, se había presentado a los opositores a la política educativa del gobierno como actores con una injustificable e inhumana conducta contraria a la entrega de libros gratuitos para toda la niñez mexicana y como una voluntad que contrastaba con la idea de

concordia y progreso cívico de la mayoría del pueblo, actitud frente a la cual –según el presidente de la república– se erigía la Constitución (Christlieb Ibarrola, s/f, p. 12), y que, para Christlieb, tenía como principal problema la carencia de libertad de enseñanza, indispensable para formar verdaderos ciudadanos.

En su libro, Christlieb incorporó un apéndice con varios documentos que sustentaban sus críticas y propuestas. Entre ellos, el dictamen de la Barra Mexicana-Colegio de Abogados sobre la legalidad del libro de texto único y obligatorio, y los preceptos constitucionales anteriores y vigentes relativos a la enseñanza. Además, en la *Proyección de los Principios de Doctrina* de Acción Nacional, de 1965, en la que participaron Manuel Gómez Morin, Rafael Preciado Hernández, Efraín González Morfín (hijo de Efraín González Luna) y Adolfo Christlieb Ibarrola, el panismo reafirmaría su posición sobre el problema educativo. En el nuevo documento base de la ideología partidista, en la línea argumentativa de Christlieb, se decía.

> La libertad de expresión no puede tener otros límites jurídicos que los impuestos por las normas morales y por el bien común. La educación del pueblo mexicano es tarea de todos los miembros de la nación. Es deber procurar a todos los miembros de la colectividad una igual oportunidad de educación, asegurarles por lo menos una educación básica, promover su elevación cultural y facilitarles su capacitación técnica de acuerdo con las necesidades del desarrollo. En el cumplimiento de este deber, el Estado no puede convertirse en agente de propaganda sectaria o partidista [...].[39]

39 Partido Acción Nacional, *Principios de Doctrina*, 1965, pp. 11-12, [en línea]. Disponible en https://www.pan.org.mx/wp-content/uploads/2013/04/Principios-de-doctrina-1965.pdf, última consulta 10 de septiembre de 2018.

Conclusiones

A lo largo de muchas décadas el PAN no cejó en su reclamo de reforma de artículos constitucionales como el tercero y el 130, argumentando una errada concepción sobre el principio de la laicidad del Estado que terminaba por minar la libertad de enseñanza y la libertad religiosa, derechos fundamentales de los mexicanos. No obstante, a diferencia de otras organizaciones de la derecha mexicana en la primera mitad del siglo XX, el PAN fue pionero en el uso del lenguaje secular, institucional y marcado por una concepción liberal sobre la laicidad, para argumentar a favor de lo que —en su visión— debía ser una educación libre de todo tipo de coacción o ideología. Sus principales líderes, en mayor o menor medida, analizaron temas fundamentales relacionados con la educación, tales como el nacionalismo, la moral pública y la moral cívica. Ellos coincidieron en la defensa del derecho de los padres a decidir sobre la educación que debían recibir sus hijos, denunciaron lo que consideraban el "monopolio estatal sobre la educación y el intento de control sobre las conciencias", y aludieron a un tema novedoso y poderoso como era la defensa de los derechos humanos, para demandar la necesaria libertad de educación, con todas las implicaciones en su contenido y en la pedagogía.

Los matices de su discurso eran producto del perfil de los líderes panistas que, con distintos énfasis se nutría de la Doctrina Social de la Iglesia católica, lo mismo que retomaba elementos de otras filosofías, formaciones y de su práctica profesional. Manuel Gómez Morin refrendó el uso de la técnica como eje de una nueva concepción en la formación, la educación y la "acción", y como parte de la filosofía moderna. Para él, la educación debía ser la base para la construcción de una cultura ciudadana, por lo que se debían pro-

piciar las condiciones para una educación libre y de calidad, lo que tendría que ser un objetivo central de la acción del Estado, en aras de contribuir a la solución de los problemas nacionales. Efraín González Luna, por su parte, observaba el problema educativo como un asunto trascendental. Él enfatizó el uso de la técnica de salvación, en la que la educación era clave para alcanzar el bien común. Reconocer el derecho a la libertad de enseñanza, implicaba observar también la libertad religiosa como parte de los derechos humanos y del respeto a la dignidad de la persona. Luis H. Álvarez demandó, además del principio de libertad de enseñanza, que las iglesias pudieran adquirir y administrar bienes para el ejercicio de su tarea educativa, situación que planteaba un asunto central como era el reconocimiento de su personalidad jurídica, tema que se resolvería varias décadas después. Finalmente, Adolfo Christlieb Ibarrola consideraba que el problema educativo era una muestra clara de la falta de libertades en México. En su opinión, en un adecuado proceso educativo no podía desconocerse la pluralidad de las familias ideológicas y espirituales que formaban la sociedad mexicana, y sólo a través de una estrategia de incorporación basada en la concordia podía lograse la verdadera unidad nacional, sin necesidad de imposiciones.

Fuentes de información

Bibliografía

Alonso, J. (2003). *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

_____. (septiembre-diciembre 2011). Efraín González Luna, un político católico. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, V. xviii (52) .

Aspe Armella, M. L. (2015). *Una misma fe, identidades distintas: los católicos mexicanos tras los arreglos de 1929*. México: Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la unam. Recuperado de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4002/5.pdf, última consulta 11 de septiembre de 2015.

Bazant, M. (1995). *Historia de la educación durante el porfiriato.* México: colmex.

Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. México: fce.

Calderón Vega, L. (2009). Preámbulo al libro *Humanismo Político*. En *Humanismo Político*. México: fce.

Christlieb Ibarrola, A. (1962). *Monopolio educativo o unidad nacional: un problema de México.* México: Jus.

_____.[s/f.].“Eltextoúnicoyobligatorio”[enlínea],enhttps://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2663/147.pdf, última consulta 11 de julio de 2018.

Gómez Mont, M. T. (2008). *Manuel Gómez Morin: 1915-1939.* México: fce.

Gómez Peralta, H. (mayo-agosto 2010). El humanismo político de

Efraín González Luna. *Estudios Políticos*. México. Época 9(20).

González Luna, E. (1955). *Humanismo Político*. México: Editorial Jus.

Greaves Laine, C. (mayo-agosto 2001). Política educativa y libros de texto gratuito. Una polémica en torno al control por la educación. *Revista Mexicana de Investigación Educativa.* V. 6(12).

Hernández Vicencio, T. (2009). *Tras las huellas de la derecha. El Partido Acción Nacional, 1939-2000*. México: Editorial Ítaca.

_____. (2016). *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos durante la primera mitad del siglo* xx. México: inah.

Latapí, P. (diciembre 1975). Reformas educativas en los cuatro últimos gobiernos (1952-1975). *Comercio Exterior.* Recuperado de: http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/738/3/RCE3.pdf, última consulta 10 de agosto de 2018.

_____. (1998). *Un siglo de educación en México*. Tomos I y II. México: fce.

_____. (1999). *La moral regresa a la escuela*: México: unam/cesu/Plaza y Valdez.

_____. (2005). *La investigación educativa en México*. México: fce.

_____. (diciembre 2016). Reformas educativas en los cuatro últimos gobiernos (1952-1975). *Comercio Exterior*. Recuperado de: http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/738/3/RCE3.pdf, última consulta 10 de agosto de 2018.

Lazarín, F. (enero-junio 1996). Educación para las ciudades. Las políticas educativas 1940-1982. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, V. 1(1)

Loaeza, S. (1988). *Clases medias y política en México: querella escolar, 1959-1963.* México: colmex.

_____. (1996). Los orígenes de la propuesta modernizadora de Manuel Gómez Morin. *Historia de México*, xlvi(2).

Lujambio, A. (2009). *La democracia indispensable: ensayos sobre la historia del Partido Acción Nacional*. México: Editorial El Equilibrista.

meyer, J. (2013). *De una revolución a otra. Antología de textos.* México: El Colegio de México.

Ortiz-Cirilo, A. (2015). *Laicidad y reformas educativas en México: 1917-1992*. México: Colección República Laica, iij-unam.

Pérez Montfort, R. (1992). *Hispanismo y falange: los sueños imperiales de la derecha española y México.* México: fce.

Rius Facius, A. (1958). *De don Porfirio a Plutarco. Historia de la* acjm. México: Jus.

Torres Septién, V. (1997). *La educación privada en México, 1903-1976*. México: colmex-uia.

_____. (julio-diciembre 2011). Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito, ¿un caso de autoritarismo gubernamental? 1959-1962. *Historia y Grafía*. México: Universidad Iberoamericana (37).

Villa Lever, L. (1988). *Los libros de texto gratuitos. La disputa por la educación en México.* México: Universidad de Guadalajara.

Vázquez, J. Z. (enero-marzo 1969). La educación socialista de los años treinta. *Historia Mexicana*, V. 18(3).

Hemerografía

Diario Oficial de la Federación
El Universal
Hoy
La Nación

III. LAS DERECHAS EN LOS DEBATES AGRARIO, ELECTORAL Y LABORAL

Los ideales agrarios de la derecha de los pobres: Una revisión histórica del sinarquismo

Fabián Acosta Rico[1]

Introducción

La división política en izquierdas y derechas se acentúo en México con la Revolución de 1910. Los defensores de la doctrina social de la Iglesia, católicos militantes, por su filiación temprana con el gobierno de facto del golpista Victoriano Huerta, fueron tachados de reaccionarios o contra-revolucionarios sufriendo por este estigma, tanto ellos como los prelados a quienes respondían, la hostilidad de las fuerzas políticas triunfantes.

La persecución anticlerical de los gobiernos revolucionarios detonó una respuesta en los círculos católicos más comprometidos, la cual se concretó con violencia en el levantamiento cristero. La Guardia Nacional y los efectivos que la conformaban tras la firma de los Acuerdos fueron reducidos nuevamente a la vida civil donde no dejaron de sufrir persecución de parte de las fuerzas gubernamentales.

Muchos ex cristeros, como ocurrió con los conservadores mexicanos del siglo XIX, no estuvieron en ningún sentido conformes con el nuevo orden impuesto con la Constitución de 1917 ni con sus leyes estatizantes de la economía y de la propiedad de la tierra. Firmes tradujeron su inconformidad y rebeldía a una nueva forma de organización que no implicaba la confrontación directa y bélica con

1 Profesor-investigador en la Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara.

el gobierno. Como resultó ser el caso del sinarquismo se optó por la lucha cívica y la movilización social principalmente de los sectores campesinos.

El presente trabajo aborda la cuestión agraria en el México posrevolucionario centrándose en la oposición y resistencia que presentaron sectores contrarrevolucionarios, como el sinarquista, a la imposición de un modelo de propiedad agrario que dejaba al Estado como único dueño de las tierras de cultivo. En ese tenor es oportuno decir que poseer la tierra es un derecho agrario de los pueblos y de los individuos; sin embargo hay maneras de reconocer jurídica y moralmente la propiedad sobre la tierra. En el México prehispánico existieron los *calpullis* o comunidades agrícolas que poseían de manera colectiva las parcelas. En la época colonial, respetando el carácter colectivo de la propiedad precolombina se crearon las repúblicas de indios en las que tribus indígenas eran dueñas, de manera colectiva, de varios solares bajo la egida de un representante popular y tradicional, conocido como cacique.

En el siglo XIX, a partir de la promulgación de la Ley Lerdo, el grupo liberal estableció un modelo de propiedad individual: Las tierras comunales de los grupos indígenas y de las congregaciones religiosas fueron fraccionadas y repartidas entre sus propietarios. Criollos y mestizos pudieron con facilidad adoptar este modelo de propiedad, no así los indígenas. Particularmente en el sur de México, donde la presencia indígena era mayor, las reformas agrarias de los gobiernos liberales decimonónicos trajeron consigo pobreza y marginación entre los pueblos originarios; incapaces de trabajar en lo individual sus solares los terminaron vendiendo a los acaparadores de tierras o terratenientes.

En las regiones del Centro y Occidente del país, por el contrario, se consolidó una clase media rural, propietaria de pequeños predios

que criaba a baja escala ganado porcino, vacuno y gallinas. Estos pequeños propietarios proliferaron y prosperaron en estados como Jalisco y Guanajuato. Cuando los legisladores revolucionarios, como ya adelantamos, sentaron las bases constitucionales del reparto agrario, en la Carta Magna de 1917, estableciendo el ejido, los peones de hacienda, los campesinos sin tierra, apoyaron la reforma en el régimen de propiedad. En un nuevo contexto jurídico-político eran restablecidas, con sus adecuaciones, las viejas formas agrarias (cultivo colectivo, control del estado…) del México precolombino y colonial. El problema residió en imponerlas constitucionalmente a todo el país. Por ejemplo, los pequeños propietarios rurales de la región de los Altos de Jalisco, de tradición criolla-católica, no requerían de ningún reparto agrario y se opusieron al establecimiento de los ejidos, como lo estipulaba el Artículo 27. Reformas que funcionaban y eran necesarias en el sur, resultaban injustas y perniciosas para ciertos sectores sociales del Centro y Occidente.

Los pequeños propietarios de regiones del Occidente y el Bajío tomaron las armas contra un régimen que atentaba a desfavor de sus intereses económicos y que además era abiertamente opuesto a sus valores y creencias religiosas. Fue así que estalló la guerra cristera en la que lucharon contra el régimen revolucionario los católicos militantes mexicanos. La rendición de los ejércitos cristeros no remedió las tensiones y diferencias agrarias entre el gobierno revolucionario y la clase rural católica pequeño-propietaria. Como veremos a continuación, el campesinado católico fue reorganizado por un nuevo movimiento popular contrarrevolucionario llamado la Unión Nacional Sinarquista (UNS).

Sobre el aspecto agrario, la historiografía académica más relevante sobre el sinarquismo (Serrano Álvarez, 1992; Meyer, 2003; Hernández García de León, 2004) aborda de manera general los

postulados opuestos en esta materia al régimen cardenista, generalmente mediante el análisis del discurso político e ideológico contra las reformas en el campo del gobierno cardenista. El elemento agrario de la doctrina sinarquista, basado en el fomento de la pequeña propiedad en contra del sistema ejidal, era uno de los postulados más atractivos entre las masas campesinas del Bajío que constituía el núcleo principal del movimiento, aunque no el único. A pesar de ello aún no existe una obra que profundice específicamente sobre el tema. En los años ochenta del siglo XX surgió la Unión Nacional de Trabajadores del campo (UNTC), la cual al no haber estado presente en los años de mayor presencia nacional del sinarquismo, no ha sido estudiada por lo que éste es uno de los primeros trabajos que abordan dicha agrupación. Los trabajos antes mencionados continúan analizando al movimiento sinarquista como un grupo mayoritariamente rural, sin embargo, es necesario profundizar en la faceta urbana del movimiento y las propuestas que planteaba en las ciudades en las que lograron construir una militancia relevante.

El sinarquismo y la cuestión agraria en los primeros años del movimiento

El sinarquismo fue una organización creada por católicos militantes que, en su momento, apoyaron el levantamiento cristero. Los campesinos y profesionistas que conformaron la Guardia Nacional Cristera (GNC) pertenecían, en buen número, a la clase media baja; eran dueños de pequeñas propiedades rurales o urbanas. Casi nada le debía a la Revolución mexicana ni a su reparto agrario, plasmado y decretado en el Artículo 27; tampoco fueron favorecidos estos católicos militantes por las luchas en favor de la justicia social y la

igualdad. Tomaron las armas en defensa de la tradición criolla y la religión a la que sintieron amenazada por la promulgación de la Ley Calles, la cual reglamentó, entre otros artículos, el 130. Más que su fundador, el inspirador del movimiento sinarquista fue José Antonio Urquiza; quien tuvo su historia personal con los agraristas.

Urquiza no fue un ideólogo ni un gran líder político. Sus contemporáneos lo reconocen como un joven brillante, carismático y comprometido con la causa cuyo principal mérito fue ser cofundador de la Unión Nacional Sinarquista (UNS), junto con José Trueba y Manuel Zermeño.

Sin embargo, a diferencia de otros líderes sinarquistas, no vivió lo suficiente para cometer errores graves o entrar en pugnas de poder. Se puede decir que tuvo la "distinción", un tanto fortuita, de ser el primero en caer asesinado, supuestamente, por difundir el sinarquismo. La propia historiografía sinarquista da testimonio de que su muerte no tuvo nada de heroica. El 11 de abril de 1938, un campesino, alcoholizado y resentido con la familia Urquiza, encontró al líder en la estación ferroviaria de Apaseo, Guanajuato; lo apuñaló por la espalda y luego en el corazón (Cervantes, 1987, p. 16).

Que un movimiento campesino y popular (la derecha de los pobres) reconociera como su fundador a un terrateniente resultaba paradójico e incoherente. La figura de Urquiza y la del militante promedio de la UNS resultaban en lo social y económico totalmente disímbolas. Cervantes Aguirre intenta salvar la diferencia destacando los méritos morales de Urquiza, explica que gastó buena parte de su fortuna en los viajes que realizaba extendiendo el sinarquismo en el país (Cervantes, 1987, p. 15).

Cervantes Aguirre exagera y existen datos que lo demuestran. Entre el 23 de mayo de 1937, día de la fundación de la UNS, y el 11 abril de 1938, fecha del asesinato de Urquiza, se cuentan once me-

ses; por muy intenso que haya sido el activismo político del fundador de la UNS, ¿cuántos viajes pudo haber realizado en menos de un año? Si nos fiamos de los comentarios de Abascal, su compañero y detractor, seguramente no fueron muchos.

A los sinarquistas no les interesa desmitificar a su fundador, por el contrario, si la mayoría no conoce al detalle su biografía, sí puede recitar de memoria, casi sin omisiones o errores, las palabras pronunciadas por él el 23 mayo:

> No puedo definir en estos momentos el sinarquismo. Pero sí puedo declarar que me siento profundamente sinarquista; que estoy decidido a luchar con todas mis fuerzas porque cada mexicano tenga el bien que yo deseo para mí y porque en todos los hogares de mi patria haya el bienestar, la paz y la dicha que yo quiero para mi hogar. Y esto entiendo yo que es el sinarquismo (Padilla, 1948, p. 119).

A pesar de su posición económica, en estas líneas, Urquiza proclamaba su intensión de velar por el ascenso y bienestar, material y moral, de todos los mexicanos, un compromiso muy consonante con la Doctrina Social de la Iglesia, en la que fue formado ideológicamente Urquiza.

Con este breve manifiesto quedaban salvadas las distancias de clase entre el terrateniente (líder y fundador) y los campesinos (militantes). Urquiza, como hombre emblemático de la UNS, representó las primeras aspiraciones del sinarquismo de combatir la lucha de clases y lograr lo que ellos consideraban una justa alianza entre el trabajo y el capital.

Los postulados económicos del sinarquismo respecto a la propiedad agrícola también tenían dedicatoria. Capitalizando el des-

contento de muchos campesinos ante las injusticias cometidas por los comisarios ejidales; y abanderando su reclamo de propiedad directa sobre la tierra, el sinarquismo proponía en uno de los postulados que:

> Las tierras ociosas y los nuevos latifundios revolucionarios deben ser redistribuidos a los campesinos, instrumentando esa redistribución con un auténtico título de propiedad que convierta al labriego en señor de sí mismo y de su heredad (Padilla, 1953, p. 117).

El sinarquismo añoraba acabar con el ejido, los comisarios y con los agraristas y sustituirlos por una sociedad de pequeños propietarios agrícolas (Serrano Álvarez, 1992, pp. 248-251). Durante el sexenio cardenista, el reparto agrario, prometido por la Revolución, se intensificó; en total, 18 millones de hectáreas fueron otorgadas a las comunidades y ejidos, dando cabal cumplimiento al Artículo 27. El Estado revolucionario implementó todo un modelo político-social agrario en el que los ejidos se convirtieron en unidades básicas dispensadoras de tierra y dotadas de un autogobierno llamado Comisaría Ejidal, constituida por los titulares de la donación; quienes designaban a un presidente y a una mesa directiva. Inspirados o no en los *koljoz* soviéticos, los ejidos no le daban la propiedad directa sobre la tierra a los campesinos y además los obligaban a comprometerse ideológica y políticamente con el Estado a través de su sistema de comisarios ejidales. El campesino quedaba sujeto, colectivamente, al Estado revolucionario al ser éste el verdadero y legítimo dueño de la tierra facultado, constitucional y jurídicamente, para darla en resguardo a las comunidades que demostraran más fidelidad y lealtad a los principios y autoridades revolucionarias.

Nada más contrario a las aspiraciones de los sinarquistas que este sistema ejidal. No obstante, el sinarquismo no fue del todo contrarrevolucionario; fue más bien conciliador y sobre todo nacionalista: Retomó de la izquierda y de la derecha liberal, principios en los que más que apostarle a un eclecticismo político, pretendió situar su pensamiento en un justo medio dentro del espectro de las ideologías; es así que de la derecha liberal retoma la defensa de la libertad y de los derechos de los individuos, en los 16 Puntos se lee:

> Condenamos la violación que de las naturales libertades del hombre hacen las dictaduras y luchamos contra los que pretenden esclavizar los espíritus. Somos defensores de la libertad; pero no del libertinaje… (Aguilera Azpeitia, 1947, p. 20).

De la izquierda rescató la lucha a favor de los pobres: "Nos rebelamos contra la injusticia de un Estado social en el que una multitud de hombres vive en pocilgas y unos pocos habitan palacios" (Aguilera Azpeitia, 1947, p. 30). Desde finales del siglo XIX, la Doctrina Social de la Iglesia había hecho su particular síntesis o conciliación del liberalismo y del socialismo; el sinarquismo, por su parte, marcó su distancia respecto a ambas y retomó dicha síntesis sin mayores cuestionamientos o aportaciones.

Los lineamientos políticos que perfilan al sinarquismo como una tercera vía (social cristiana o inspirada en la Doctrina Social de la Iglesia) los encontramos también en los 16 puntos básicos del sinarquismo; de éstos el séptimo sirve para el análisis del sinarquismo como tercera vía; a la letra dice:

> Afirmamos el derecho a la propiedad privada y exigimos la creación de condiciones sociales que hagan posible a todos los que

> trabajan el fácil acceso a la misma. Frente al grito comunista: 'Todos Proletarios' oponemos el nuestro: 'Todos propietarios' (Aguilera Azpeitia, 1947, p. 20).

Aunque defiende la propiedad privada y el capital bien habido, el pensamiento político sinarquista manifiesta desaprobación a que los patrones se enriquezcan a costa de la explotación y empobrecimiento de los trabajadores y que, en su afán de lucro, antepongan sus ganancias a las necesidades e intereses de la comunidad. Como remedio a las desigualdades propone una justa distribución de la riqueza. La propiedad privada no debe ser, según el ideario sinarquista, acaparada por unos pocos empresarios ni estar bajo el monopolio del Estado (ni capitalismo ni comunismo). En este punto reside la clave del lema sinarquista "Todos propietarios":

> Lucharemos porque México tenga una abundante producción de bienes y exigimos una justa y equitativa distribución de los mismos. Reclamamos respeto absoluto para el producto del trabajo y garantía para el capital justamente acumulado, el que, por otra parte, deberá ajustarse a las exigencias y necesidades de la comunidad mexicana, teniendo las limitaciones que exija el bienestar social (Aguilera Azpeitia, 1947, p. 20).

La propiedad privada le garantiza al individuo su libertad respecto al Estado y al gran capital; una sociedad de hombres desposeídos vive tiranizada por liderazgos políticos o empresariales que reducen al individuo a su condición de *fuerza de trabajo* masificada. Contrario a la opinión de los comunistas que ven en la propiedad la causa de las desigualdades económicas y de la explotación "del hombre por el hombre", el sinarquismo aborda el problema de la

propiedad desde el ángulo social cristiano; la propiedad no es en sí mala, el problema está en su distribución y uso (es un medio y no un fin para alcanzar metas más altas como el bien común). Como lo dice el punto dos:

> Nos declaramos defensores de la propiedad privada porque en ella radica la libertad del hombre. Nos oponemos a un México colectivizado en el que los campesinos no sean dueños de la tierra, en el que los obreros no manejen las industrias, en el que todo pertenezca al Estado. La propiedad bien repartida es un ideal sinarquista. El marxismo lucha por hacer del pueblo de México un pueblo de desposeídos y de proletarios. El Sinarquismo aspira a una Patria de poseedores y hombres libres (Martínez Aguayo, 1987, p. 272).

Como se ve, el sinarquismo rechazó la colectivización del campo (al estilo cardenista, el latifundio, o a la manera soviética, el *koljoz*) y abogó por la pequeña propiedad agrícola. Vio posible una alianza entre el trabajo y el capital; pero, reclamó que al obrero se le diera una participación en la propiedad de la empresa. Estas ideas, y otras más, las retomaron los sinarquistas de la Doctrina Social Cristiana y para no dejar duda acerca de su fuente de inspiración política, ellos mismos lo declararon en uno de los Postulados Sinarquistas:

> La solución del problema social que abraza el Sinarquismo es la de la JUSTICIA SOCIAL CATÓLICA. Su *desiderátum* es que el obrero sea reconocido como socio de la empresa y partícipe de las utilidades y responsabilidades de la misma. Su fórmula es COOPERATIVISMO DE EMPRESA (Padilla, 1953, p. 108).

El cooperativismo de empresa presentado por los ideólogos sinarquistas, es de inspiración *social cristiana* y, por tanto, distinto a otros cooperativismos de sello anarquista; éste define a la empresa como una:

> …cooperativa, una sociedad de productores, en la que cada cual aporta lo que tiene –capital, ideas, esfuerzo– y luego se reparten proporcionalmente los beneficios obtenidos según la intervención que cada cual haya tenido en la elaboración del producto, una vez pagado el interés del capital, el sueldo de los técnicos y obreros, una vez constituidos los convenientes fondos de reserva (Padilla, 1953, p. 108).

Concientizados de su mutua dependencia, el patrón dejará de regirse por las *leyes de la oferta y la demanda* en su trato con los trabajadores; estos, por su parte, descartarán, para siempre, la vía de la revolución política o armada.

De la conciliación emergerá, al interior de la empresa, un nuevo tipo de sociedad del trabajo más igualitaria y fraternal, similar a la *corporación medieval* (o gremio); esta sociedad sería extensiva pues agrupará también a los socios de todas las empresas del ramo; juntos formarán, en términos sinarquistas, una familia cuyos integrantes estarán "emparentados" por el oficio.

A esta sociedad, el sinarquismo la denomina *organización profesional*. La unión y hermandad entre personas del mismo oficio o profesión se da de forma natural y espontánea; el poner el interés económico o el político por encima del humano ha debilitado o impedido el florecimiento de las *organizaciones profesionales:*

> Todos aquellos que viven de la misma actividad, tienen intereses en común y forman un organismo profesional casi natural. Así tenemos gremios, uniones o asociaciones de médicos, de ingenieros, de maestros, de burócratas, etc. El propósito es que se unan los que deben estar unidos y que ha desunido la estrategia disolvente del liberalismo, del capitalismo y del comunismo con fines de obtener y prolongar su fácil dominación (Padilla, 1953, p. 111).

Contextualizando estas ideas, resulta evidente que los sinarquistas soñaban con reemplazar el sindicalismo rojo, oficialista y corporativista, enemigo declarado de la UNS, por su modelo sindicalista mixto que agruparía a patrones y obreros, o en su defecto a profesionistas de un mismo ramo. Estas ideas eran totalmente disonantes con el proyecto de nación del cardenismo y éste no tardó en responderle al sinarquismo.

Una de las primeras mentes y plumas que denunciaron el supuesto peligro que representaba la UNS para la soberanía nacional y para América en general, fue la de Vicente Lombardo Toledano (Serrano Álvarez 1992, pp. 343-344). El 17 de octubre de 1941, el filósofo marxista y fundador de la CTM, pronunció un discurso que advertía cómo las huestes de campesinos y obreros sinarquistas conformaban la avanzada nazi-fascista en México y en el continente.

La tesis de que la UNS servía a las fuerzas del Eje (Alemania, Italia y Japón) fue retomada en el discurso que pronunció el líder obrero Fernando Amilpa en el Senado de la República, el 21 de mayo de 1943. Esta idea fue puesta por escrito en un folleto de treinta y un páginas que circuló en el año de 1946 con el título *La maquinación sinarca-fascista al desnudo.*

Sinarquismo: su origen, su esencia y su misión fue el primer libro en forma que se escribió sobre la UNS. Publicado en 1944, su autor fue el también marxista Carlos Manuel Velasco Gil. Para firmar su obra empleó el pseudónimo de "Mario Gil". En las 395 páginas que lo conforman, Velasco Gil se propuso demostrar, basándose en documentos y testimonios, que un agente nazi fue el verdadero inspirador y creador de la UNS. El estigma de fascista jamás logró borrarlo de su historia el sinarquismo, no obstante, con el triunfo de los Aliados en la Segunda guerra mundial, el movimiento optó por alinearse con el gobierno e incluso tomó una actitud menos crítica con los Estados Unidos; pues veía más amenazada la soberanía nacional y la cultura cristiana por el imperialismo soviético que por el yanqui.

Al cabo de unas décadas también el modelo basado en el desarrollo estabilizador que fomentaba la creación y avance de las ciudades industriales, acabó con la base campesina del movimiento dado que los recursos del campo fueron comprometidos para crear la infraestructura de dicha urbes. El campo se empobreció. Los campesinos migraron a las metrópolis o en su defecto cruzaron el Río Bravo en pos del sueño americano. Muchos de estos inmigrantes eran sinarquistas que dejaron la bandera para trabajar en tierras y poblaciones desconocidas.

La Unión Nacional de Trabajadores del Campo

Será casi a la vuelta de cuarenta años que el sinarquismo intentará regresar a su vieja raíz campesina, y en la fundación de la Unión Nacional de Trabajadores del Campo (UNTC) harán efectivos sus viejos

ideales de defensa de la propiedad y del justo reparto de la tierra mediante el régimen de propiedad privada agrícola.

Por el mes de noviembre de 1985 el órgano oficial de la UNS, el *Orden,* publicó un manifiesto en el que anunciaba la creación de una nueva central campesina sinarquista, la Unión Nacional Campesina (UNC) de la que derivó la UNTC.

En sus comienzos, la central campesina sinarquista, como lo dice su manifiesto, se presentó como una opción para los ejidatarios, pequeños propietarios agrícolas y comuneros decepcionados de las centrales campesinas ligadas al PRI (como la Confederación Nacional Campesina, CNC) que buscaban soluciones a los problemas de abandono, pobreza y marginación que tenía sumido al agro-mexicano en la improductividad y en el estancamiento económico.[2]

El *Manifiesto* de la UNC proponía una reforma agraria en los siguientes términos:

> 1) Pugnamos por un régimen en el que se beneficie a los ejidatarios titulándose su parcela en propiedad. Tal titulación, debe implementarse junto con medidas que eviten un nuevo latifundismo y el malbaratamiento de las parcelas. 2) En tanto ese régimen se da, pugnamos por la seguridad en la tenencia de la tierra basada en la coexistencia pacífica de la auténtica pequeña propiedad, la propiedad ejidal y la propiedad comunal. 3) Nos pronunciamos a favor de que se defina y termine el rezago agrario; que lo repartible según la ley se reparta y que, en lo no repartible, se dicten y se publiquen las respectivas determinaciones negativas… Las deficientes formas de organización de los campesinos sobre todo en el ejido, hasta ahora

2 *Orden*, del 7 al 13 de noviembre, Unión Nacional Sinarquista (UNS), 1985.

> sólo han servido para controlarlos políticamente o para justificar dispendios y corrupciones en el gasto público. Esta es una de las causas del bajo rendimiento en la producción agrícola. Para contrarrestar esta tendencia y para propiciar una debida organización campesina que fomente la modernización del agro y su mayor productividad proponemos: 1) Que los inconvenientes y limitaciones del partifundismo tanto ejidal, comunal, como de pequeños propietarios, se resuelvan mediante formas de organización en que priven los principios de la cooperación voluntaria, del cooperativismo bien entendido y honestamente practicado. 2) Esta cooperación puede y debe llevarse a cabo para la venta de los productos del campo y para el establecimiento de agroindustrias. 3) Para esta cooperación, consideramos que al Estado le corresponde una labor de animación, de fomento, de educación, asesoría y apoyo económico, pero de ninguna manera el convertirse en el nuevo patrón, en el dictador, en el amo de todas las actividades agropecuarias [...].[3]

Durante 1985 y comienzos de 1986 la UNS y el Partido Demócrata Mexicano (PDM) intensificaban sus trabajos en la consolidación de sus organismos de proyección (las Uniones de Usuarios [UU], la UNC, la Unión Nacional de Estudiantes [UNE]...). Estos trabajos habían sido prospectados desde la XIII Asamblea Nacional sinarquista celebrada los días 19 y 20 enero de 1980, cuando Gumersindo Magaña, Ignacio González Gollaz y Baltazar Valadez hablaron de abrir nuevos frentes de lucha paralelos y complementarios al político. Todos estos trabajos fueron formalizados y replanteados bajo una sola estrategia durante una reunión que tuvo lugar el 24 de no-

3 *Ibid.*

viembre de 1985. Sus asistentes: Representantes y jefes de todos los órganos de proyección de la UNS-PDM deliberaron sobre la necesidad de plantear una *estrategia global del sinarquismo.*

La política y la participación en las elecciones de 1985 distrajeron al sinarquismo de este propósito y la fundación del UNC fue aplazada. Será el desencanto provocado por elecciones fraudulentas lo que despertará el interés, de muchos sinarquistas, de retomar el proyecto de constituir una central campesina.

En tiempos en que los sinarquistas y demócratas defendían con el motín social y la desobediencia civil sus triunfos electorales en Comonfort, Guanajuato; y en Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos, Jalisco, el periódico *Orden* publicó una nota perdida en sus interiores referente a la constitución de la UNC. La fundación de esta última tendría lugar, informaba el semanario sinarquista, en Aguascalientes, los días 22 y 23 del mes de febrero.[4] Para la reunión, los sinarco-demócratas habían rentado el Casino de la Feria.

Mientras la lucha por los triunfos electorales no reconocidos continuaba en los estados de Jalisco y Guanajuato, los campesinos sinarquistas tuvieron su reunión los días acordados. El nombre de la central campesina varió: Fue rebautizada por los convocados como Unión Nacional de Trabajadores del Campo (UNTC, nombre que aún conserva). Fernando Pacheco asumió, por votación, el cargo de secretario, Graciano Guadarrama Flores, el de presidente y José de la Luz Pérez, el de tesorero.

La UNTC se anunció como una organización campesina defensora de los legítimos derechos de los productores agrícolas a poseer la tierra, a ser dueños de sus parcelas y solares, pues el otorgamiento de un título de propiedad (como siempre lo ha defendido el sinar-

4 *Orden*, del 13 al 19 de febrero, Unión Nacional Sinarquista (UNS), 1986.

quismo) emanciparía al campesino de las tutelas económicas y políticas del Estado revolucionario.[5]

La designación del hombre que dirigiría la UNTC, Guadarrama Flores, la realizó directamente el jefe nacional de la UNS, Baltazar Ignacio Valadez, quien mandó llamar a este líder campesino de reconocida trayectoria sinarquista por el mes de octubre de 1985 para proponerle el puesto y encargarle convocar, afiliar y organizar a los futuros agremiados de la UNTC. El comité promotor de la central campesina quedó integrado por Francisco Trujillo M., Lorenzo Serrano, Joel Martínez, Santos Valencia, José de la Luz Pérez, Luis Gabriel Guijosa, José Peña, Elías Jiménez, Manuel Galindo y Agustín Arellano. La mayoría de ellos eran militantes entusiastas de la UNS sin mucha proyección política al interior del PDM.

Con ellos, Guadarrama celebró cuatro reuniones pre-constitutivas, previas a la gran asamblea fundacional de Aguascalientes. Dejando las formalidades democráticas y la necesidad de aclarar consensos y despejar desacuerdos, los integrantes del comité organizador recibieron y aprobaron el *Manifiesto* o declaración de principios de la UNTC formulado por el jefe Valadez. Le delegaron al señor David Orozco (el ex jefe nacional de la UNS) la tarea de redactar el proyecto de estatutos y le delegaron a José Sánchez la responsabilidad de idear las bases programáticas y los principios de la nueva organización.

El militante promedio de la UNS, como lo demostraron en su investigación de campo los doctores Rubén Aguilar y Guillermo Zermeño, tenía el típico perfil del hombre de campo con preparación escolar básica cuya única instrucción política la había recibido de su tradición familiar sinarquista o directamente de la UNS. El respe-

5 *Ibid.*

to, la confianza y la admiración que esta militancia sentía –y sigue sintiendo– por sus jefes sinarco-demócratas derivaba, por un lado, de su tradición sinarquista (el culto mitificado a los jefes) pero, también de su propia infravaloración como personas al compararse con sus jefes se destacaban a sí mismos como iletrados e ignorantes (Aguilar y Zermeño, 1992). No obstante, el secretario de la UNTC, Guadarrama, contaba con todas las credenciales y experiencia para dirigir el ala campesina del sinarquismo.[6] Y como prueba de ello, basta con revisar el breve perfil que *Orden* publicó del líder campesino:

> En 1962 asistí a un Curso de Sindicalismo Cristiano, en Españita, Irapuato, Gto. Patrocinado por dirigentes de la Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana (CLASC). Luego el Rvdo. Carlos Salgado (Q.E.P.D.) me enroló en la actividad de formar grupos campesinos para promover el desarrollo integral de la comunidad rural: La región en que trabajamos durante unos 8 años fue la Huasteca Hidalguense, con centro de operaciones en Pisaflores. Formamos unas 22 comunidades, a los que se ofreció asesoría de profesionales y escuelas rústicas de alfabetización para sus niños (…) tuve la dicha de viajar a Panamá, Guatemala, Chile, Dominicana, Ecuador y Colombia, a seminarios proporcionados por la UNESC, la OIT y la FAO, y promovidos en México por la Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana (CLASC) y el Frente Autentico del Trabajo […].[7]

6 Graciano Guadarrama Flores nació el 18 de diciembre de 1920, en Tenancingo, Estado de México, donde siempre ha radicado (…) Ingresó a la UNS en 1954, durante la jefatura de Juan Ignacio Padilla. En 1952 fue regidor propietario del ayuntamiento de Tenancingo, y renunció al constatar que el dinero de la presidencia municipal era gastando en la campaña electoral de Adolfo Ruiz Cortines, véase: *Orden*, del 3 al 9 de abril, México, UNS, 1986.

7 *Orden*, del 3 al 9 de abril, UNS, 1986.

En sus comienzos la UNTC alcanzó cierta presencia en los estados tradicionalmente sinarquistas como Michoacán, Jalisco y Guanajuato. Durante la década de los noventa, a raíz de las luchas internas y divisiones que afectaron a la UNS, la UNTC recibió poca atención. Casi borrada de la agenda sinarquista, la central campesina pervivió como un simple logotipo pegado en las paredes de los comités municipales y regionales sinarquistas. Sería hasta comienzos del nuevo milenio cuando el entonces jefe nacional sinarquista, Leonardo Andraca Hernández, se dio a la tarea de desempolvar las actas constitutivas de la UNTC y de reactivarla como organismo de proyección de la UNS.

En el 2003 Andraca concluye su segundo periodo como jefe nacional de la UNS. Lo sucedió Magdaleno Yáñez. El ex jefe nacional quedó a cargo de la secretaria de organización de la UNTC, cuyo presidente era Maximino Avilés Botello. Andraca fue gradualmente excluido de cargos y responsabilidades al interior del movimiento. Yáñez acabó con los organismos de proyección. Desatendió las uniones de usuarios. Algunas resintieron el abandono del Comité Nacional. Las de Michoacán, por ejemplo, tras elevar su queja ante el jefe sinarquista optaron por desvincularse de la UNS, incluso algunas uniones y cooperativas sinarquistas terminaron adhiriéndose al PRD. La central obrera sinarquista, UNSOL, y la estudiantil, UNE, también fueron disueltas. Sólo la UNTC gracias a Andraca pudo salvarse. Andraca y sus seguidores (Antonio Mota, Sergio Estrada, Jesús Solís…) siguieron por la vía de la acción social reviviendo a la UNTC, creando uniones de usuarios, cooperativas y cajas de ahorro con cierto éxito en Guerrero y Morelos.

Conclusiones

La UNS en sus orígenes aglutinó a un amplio sector del campesinado católico inconforme con las reformas agrarias emprendidas por el gobierno revolucionario que se tradujeron en leyes como el Artículo 27. Cuando muchos de estos campesinos sinarquistas migraron a los Estados Unidos a raíz de la crisis económica que afectó al campo mexicano, la organización vio reducido el número de su militancia y perdió mucha de su otrora fuerza e influencia. Gracias a la UNTC, el sinarquismo ha logrado resurgir modestamente mirando hacía su pasado y rescatando de él sus viejos ideales agrarios como la defensa de la propiedad directa de la tierra sin la mediación del Estado como ocurría con el ejido, según lo establecía la Constitución de 1917.

Este viraje hacia la cuestión agraria le inyectó nuevas fuerzas al movimiento y le sumó militantes, que para desfortuna de la UNS, estaban más comprometidos con la UNTC que con el sinarquismo. Sería incluso desacertado darlos por sinarquistas. Así que el brazo campesino de la UNS está cada vez más integrado por trabajadores del campo (del sur y ya no del Bajío ni del Occidente) que nada saben, ni lo necesitan, de la organización fundada por Urquiza, Trueba y Zermeño que en su momento se opuso al cardenismo y defendió la pequeña propiedad en franca controversia con lo establecido por el constituyente revolucionario de 1917.

El ejido está ya casi extinto; el nuevo y desideologizado sinarquismo ya no antagoniza, como en otros tiempos, con el Estado en la cuestión agraria porque simplemente la Constitución ha sido lo bastante enmendada para ya no representar una amenaza para la propiedad individual y privada de la tierra. Son otros tiempos; tiempos que desmotivan y hacen innecesaria la mística contrarrevolu-

cionaria y combativa de la vieja UNS. Desde este contexto, en la UNTC muy probablemente se extinga la flama sinarquista; será quizás su último aliento.

Fuentes de información

Bibliografía

Aguilera Azpeitia, J. (1947). *Historia Gráfica del Sinarquismo.* México: Comité Nacional de la uns.

Aguilar, R. y Zermeño G. (1992). *El Sinarquismo y la Iglesia en México.* México: Universidad Iberoamericana.

_____. (1992). La Iglesia y el Sinarquismo en México. En R. Aguilar, y G. Zermeño. *Religión Política y Sociedad. El Sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos).* México: Universidad Iberoamericana.

Cervantes, J. T. (1987). *Personajes y estampas de la lucha sinarquista.* México: Democracia.

Hernández García de León, H. (2004). *Historia política del sinarquismo 1934-1944.* México: Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa.

Martínez Aguayo, A. (1987). *Sucedió Ayer. Pedazos de realidad del acontecer sinárquico.* México: Democracia.

Meyer, J. (2003). *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947).* México: Tusquets.

Padilla, J. I. (1953). *El Sinarquismo.* México: uns.

_____. (1948). *Sinarquismo Contrarrevolución.* México: Polis.

Serrano Álvarez, P. (1992). *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*. México: conaculta.

Hemerografía

Orden, 1985, del 7 al 13 de noviembre, México, Unión Nacional de Sinarquistas (UNS).
Orden, 1986, del 13 al 19 de febrero, México, UNS.
Orden, 1986, del 3 al 9 de abril, México, UNS.

Las leyes electorales y los intentos fallidos de participación política del sinarquismo entre 1951 y 1964

Austreberto Martínez Villegas[1]

Introducción

Durante buena parte del siglo XX el catolicismo en México estuvo identificado en el espectro político con diversos movimientos de la derecha, entre otras cosas por sostener una lucha frontal contra la creciente laicización y secularización de la sociedad mexicana. Estos últimos procesos se consolidaron principalmente a partir del triunfo del carrancismo, el cual asentó las bases legales del Estado laico posrevolucionario en buena parte gracias a algunas de las disposiciones secularizantes de la Constitución de 1917, establecidas en artículos como el tercero, el 24, el 130, entre otros.

Diez años después, la guerra cristera enfrentó a un sector de los católicos mexicanos contra las fuerzas armadas gubernamentales, principalmente en las regiones del Bajío y del Occidente, en los estados de Guanajuato, Querétaro y parte de Colima, Jalisco, Michoacán y Zacatecas. Este enfrentamiento, que terminó con los denominados "Arreglos" entre la jerarquía eclesiástica católica y el gobierno de Emilio Portes Gil, fue el último intento de envergadura considerable

1 Profesor adscrito a la Universidad Panamericana.

por parte de la denominada *derecha religiosa* por imponer un proyecto de nación católica por la vía armada.

Durante la década de los treinta, surgieron una serie de movimientos de índole reservada, como Las Legiones, La Base (Serrano, 1992, pp. 23-153) y los Tecos, que representaron los esfuerzos regionales de varios católicos opositores a los "Arreglos" de 1929, por enfrentarse a las medidas anticlericales del Estado posrevolucionario. Este antagonismo respecto del gobierno, se incrementó ante políticas como la reforma agraria o la educación socialista impulsadas a finales del gobierno de Abelardo L. Rodríguez y a inicios del mandato de Lázaro Cárdenas.

Justamente del seno de una de estas sociedades reservadas, La Base, surgió en 1937 la Unión Nacional Sinarquista (UNS) (Hernández García de León, 2004, pp. 155-158) que con una militancia mayoritariamente campesina, ubicada principalmente en la misma zona geográfica en que estalló la guerra cristera (Bajío y Occidente mexicanos), planteó una fuerza de movilización relevante a nivel regional. El auge de este movimiento se basó en una estrategia pacífica de desfiles, mítines y prensa propia, que representó un reto nada desdeñable para el gobierno mexicano. El sinarquismo mantuvo un discurso en el que frecuentemente se hacía una crítica acerba tanto a la Revolución mexicana como a los gobiernos emanados de ella, debido a que el proceso revolucionario era identificado como parte de un proceso global de "Revolución mundial" impulsada en su origen por el judaísmo y la masonería para minar la fuerza del catolicismo.

Como lo señala Héctor Hernández: "Para los sinarquistas, la Revolución no había traído progreso al país; y, por lo tanto, no podían respaldar a un gobierno, que se presentaba falsamente como promotor de grandes reformas políticas, económicas y sociales" (Her-

nández García de León, 2004, p. 33). Aunado a la relación ya mencionada anteriormente, entre Revolución mexicana y Revolución mundial de corte judeo-masónico, se sumaba el factor de que los gobernantes que habían legitimado su poder a raíz del movimiento armado iniciado en 1910 no habían cumplido, según los sinarquistas, con proporcionar las suficientes mejoras por las cuales se había luchado durante la guerra civil.

Los sinarquistas condenaban algunos aspectos de la Constitución de 1917, particularmente aquellos que fortalecían la educación y el Estado laico, aunque sin dejar de exigir algunos derechos políticos emanados de la misma, principalmente en el área de los derechos de libre reunión, expresión y manifestación y más adelante en lo referente a los derechos político-electorales.

Otro aspecto que era el foco de la crítica de los sinarquistas, fue la incongruencia entre la teoría y la práctica en relación con la protección que el instrumento jurídico fundamental otorgaba a los mexicanos: "Supuestamente, la Constitución protegía a los ciudadanos de los abusos de poder. Pero para los sinarquistas la realidad era otra. Todos los días, los caciques cometían, con toda impunidad, toda clase de crímenes. A los sinarquistas les robaban su ganado, les saqueaban sus cosechas, los torturaban y en ocasiones les (sic) mataban a sus hombres" (Hernández García de León, 2004, p. 331). Las estructuras de poder emanadas de los gobiernos posrevolucionarios reproducían a nivel local cacicazgos injustos que propiciaban excesos de poder a favor exclusivamente de los leales al partido hegemónico y en contra de muchos campesinos, lo cual se agravaba si estos militaban en movimientos opositores al régimen como lo era la UNS.

Tomando en cuenta la sistemática oposición sinarquista a la Revolución mexicana y a algunos artículos de la Constitución de 1917,

el presente ensayo analiza la manera en que el movimiento aprovechó en beneficio de sus intentos de participación política, las leyes electorales que, basadas en las disposiciones de la misma Ley Fundamental promulgada por Venustiano Carranza, pusieron en vigor algunos de los gobiernos posrevolucionarios durante las décadas de los cincuenta y sesenta.

El aporte del presente ensayo a la historiografía acerca del movimiento sinarquista

La historiografía académica sobre el sinarquismo ha abordado de manera poco profunda la relación entre las leyes electorales, derivadas en última instancia de la Constitución de 1917, y la actividad política del movimiento sinarquista. Desde las primeras obras en abordar el tema, como son las de Hugh Campbell (1976), Jean Meyer (1979) y los trabajos coordinados por Rubén Aguilar y Guillermo Zermeño (1988 y 1992), plantean principalmente la relación de la UNS con el catolicismo y las características ideológicas del movimiento.

Aunque en los textos mencionados se hace referencia a la existencia de los partidos Fuerza Popular (PFP), Unidad Nacional (PUN) y Demócrata Mexicano (PDM), particularmente en los textos de Aguilar y Zermeño, más que la relevancia de las leyes electorales en el accionar de dichas agrupaciones, se abordan aspectos relacionados con la operación, las movilizaciones y las estrategias de algunos de estos organismos pero sin hacer referencia a los aspectos legales que fueron necesarios para que el accionar partidista de los sinarquistas pudiera tener un mínimo de viabilidad. La particularidad del trabajo de Aguilar y Zermeño fue el dejar en claro que el movi-

miento sinarquista no era homogéneo y que podrían detectarse al menos tres corrientes en su interior: La cívico-social, la místico-social y la cívico-política, siendo esta ultima corriente el sector que llevó a cabo los intentos de participación electoral.

En su obra, Pablo Serrano (1992) detalla la trayectoria de los partidos PFP y PUN, así como las circunstancias en que los dirigentes sinarquistas impulsaron su existencia y la manera en que tuvieron que dejarse atrás dichos proyectos, sin embargo no menciona de manera específica el contexto de la normatividad electoral vigente. Por su parte Héctor Hernández (2004) profundiza en los aspectos identitarios del sinarquismo y en los procesos históricos relacionados con su etapa de mayor apogeo, pero debido a que la temporalidad de su trabajo cubre hasta 1944, no hace más que referencias generales al accionar político-electoral de los sinarquistas.

En años recientes, autores como Rogelio Escamilla (2011), Rodrigo Ruiz Velasco (2014) y Fabián Acosta (2016) han realizado aportes relevantes a la historiografía sobre sinarquismo en rubros importantes. Tampoco ellos abordan el tema de las leyes electorales en el periodo tocado en este ensayo, pues mientras Escamilla basa su investigación mediante un enfoque regional especializado en Michoacán, Ruiz Velasco estudia la trayectoria de Salvador Abascal, quien no participó en ninguno de los proyectos partidistas del movimiento sinarquista. Acosta hace referencia al contexto de la legislación electoral pero sólo al derivado de las reformas llevadas a cabo por los presidentes Luis Echeverría Álvarez y José López Portillo, con el caso del PDM durante la década de los setenta del siglo pasado.

Otro elemento relevante a señalar en este ensayo es el efecto de la Constitución de 1917, en primer lugar, en la configuración de las leyes electorales del México posrevolucionario y, en segundo lugar, en las consecuencias que esto ha tenido en la actividad partidista

concreta. El caso sinarquista refleja cómo aún aquellos que en principio criticaban varios de los postulados de la ley fundamental, al mismo tiempo aprovechaban los espacios que derivados de la misma se hacían presentes en el escenario de la lucha política.

La Unión Nacional Sinarquista como movimiento de derecha

La Unión Nacional Sinarquista (UNS) no tuvo una doctrina detallada de creación propia, formulada con toda especificidad por escrito (con la excepción de las ideas planteadas en los llamados documentos básicos, el manifiesto del comité organizador, el pentágono sinarquista y las normas de conducta del hombre y la mujer sinarquista). No obstante sí tuvo una ideología fuertemente identificada con la Doctrina Social Católica opuesta al marxismo y al capitalismo (Serrano, 1992, pp. 194-216).

Aunado a ello la UNS mantuvo un discurso dirigido hacia su militancia que promovía el hispanismo, el antiyanquismo, el nacionalismo (Meyer, 2003, pp. 165-174), el espíritu de sacrificio, el culto a los mártires del movimiento y a sus símbolos, así como una centralidad de la religión católica que desde luego contrastaba con el laicismo del Estado mexicano.

Este tipo de valores liga al sinarquismo de manera visible con la derecha política, pues son postulados de índole conservadora que desafiaban la transformación progresista de la sociedad que teóricamente planteaba la Revolución mexicana, y en particular el cardenismo. El sinarquismo coincide con el sentido de permanencia y de conservación de valores sociales que muchos autores identifican como rasgo distintivo de la derecha política:

> El contenido permanente de la derecha es precisamente su vocación de permanencia; su aferramiento (…) a los valores tradicionales, a los ritos, a las convenciones establecidas; su recelo ante el cambio; su intento de monopolizar políticamente los grandes valores del pasado, las grandes ideas como la patria, los grandes símbolos como la bandera, las grandes vivencias como la religión (De la Cierva, 1976, pp. 14-15).

El movimiento sinarquista experimentó entre 1937 y 1944, un periodo de crecimiento y auge regional, fomentado por la labor de sus primeros jefes. Dichos dirigentes fueron José Trueba (cuya jefatura se desarrolló de mayo de 1937 a marzo de 1938); Manuel Zermeño (de marzo de 1938 a agosto de 1940); Salvador Abascal Infante (de agosto de 1940 a diciembre de 1941) y Manuel Torres Bueno (de diciembre de 1941 a mayo de 1945).

Abascal fue considerado el dirigente que le imprimió al sinarquismo muchos rasgos de su identidad (Meyer, 2003, pp. 56-60) y especialmente una característica poco frecuente en las movilizaciones populares mexicanas: orden y disciplina. Los desfiles sinarquistas, aunados al despliegue de banderas característico de estas manifestaciones, llevaron a que el movimiento fuera considerado por sus adversarios como fascista, aunque en realidad presentaba mayores afinidades ideológicas con el franquismo, que con los regímenes entonces vigentes en Italia y Alemania.

Después de una profunda crisis interna durante 1944, que causó divisiones, cismas y abandono de militantes en masa, el sinarquismo cayó en una decadencia gradual (Meyer, 2003, p. 135), aunque entre 1946 y 1949 todavía tuvo la capacidad de convocatoria para impulsar el Partido Fuerza Popular (PFP) (Serrano, 1992, pp. 250-274). A este organismo, no se le reconoció casi ningún triun-

fo electoral, en un contexto en el que el régimen posrevolucionario consolidaba su maquinaria autoritaria y su sistema de partido único de facto. De hecho, a principios de 1949 el gobierno canceló el registro del PFP en represalia por el encapuchamiento de la estatua de Benito Juárez en su Hemiciclo.

Después de la experiencia fallida del PFP, la UNS —especialmente un amplio sector de la misma que después de la crisis interna de 1944 decidió seguir la vía de la lucha electoral—, continuó con algunos intentos de participar en la arena partidista durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Las relativas oportunidades que representaban las transformaciones en las leyes electorales durante estos periodos proporcionaron aliento a los esfuerzos por conseguir el registro de nuevos partidos políticos, como se observará en los siguientes apartados.

La reforma a la ley electoral en 1951 y la creación de la Comisión Federal Electoral

La Constitución de 1917 hace alusión en diversos artículos a la elección de los poderes Ejecutivo y Legislativo. En su Artículo 41 estableció que la renovación de los cargos correspondientes al Poder Ejecutivo y Legislativo se realizaría mediante procedimientos electorales. Asimismo, el Artículo 81 especificó que el Poder Ejecutivo sería elegido por mayoría simple de votos de forma "directa y en los términos que establezca la ley electoral" (Casar, 2015, p. 49).

Por otro lado, los artículos 51, 53 al 60 y 63, hacen alusión a diversos aspectos relacionados con la elección de los miembros de las cámaras de diputados y senadores que conforman el Congreso de la Unión. Dichos artículos definen una serie de cuestiones relativas

al procedimiento, los requisitos para ejercer los cargos, la demarcación de distritos electorales, las sanciones en caso de contravenciones de ciertas reglas, entre otros. De esta manera la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se convertía, al menos teóricamente, en la custodia de los derechos político-electorales de los mexicanos.

Para contar con un instrumento jurídico más específico que dejara en claro todo lo referente a la actividad relacionada con las votaciones, se creó la Ley Federal Electoral, la cual, desde su promulgación en 1946 por el gobierno de Manuel Ávila Camacho, se sustentó en varios de los mencionados artículos constitucionales, detallando diversos aspectos referentes a la elección de los poderes Ejecutivo y Legislativo. Dicha ley estableció el pleno control de los mecanismos electorales por parte del Poder Ejecutivo, dándole así amplias facultades para que éste decidiera quién participaba en las elecciones, determinar las reglas de los procesos, contar los votos y calificar las votaciones (Casar, 2015, p. 175). De esta manera, aunque existían procedimientos más claros y específicos en materia electoral, en la práctica el régimen tenía un amplio margen de acción para controlar el proceso en su totalidad.

Esta Ley Electoral planteaba además reglas cada vez más complejas para la obtención del registro de nuevos partidos políticos, así como facultades amplias a la Secretaría de Gobernación para cancelar o suspender temporalmente dichos registros. Lo anterior se utilizó muchas veces de forma discrecional en función de las necesidades del régimen o del mayor o menor grado de adhesión de los diversos grupos políticos al sistema, "los requisitos que la ley obligaba a cumplir a los partidos y la actuación discrecional de la Secretaría de Gobernación para otorgar o retirarles el registro legal contribuyeron a inhibir el desarrollo de un sistema de partidos capaz

de traducir los intereses de la sociedad en la construcción de una representación política democrática" (Singer, 2010, p. 139).

A pesar de lo anterior, los sinarquistas creyeron, no sin ingenuidad, que tenían posibilidades de impulsar la creación de un nuevo partido político como lo demostraron las acciones tendientes a registrar el PUN, los hechos, como se verá más adelante, les demostraron lo contrario.

A finales del sexenio de Miguel Alemán, en 1951, el Congreso de la Unión aprobó una reforma a la Ley Federal con el propósito de crear la Comisión Federal Electoral (CFE) (Morales-Paulin, 2004, p. 28), que tuvo a su cargo "no sólo la organización de los comicios, sino también la autoridad para otorgar, negar o retirar el registro oficial a los partidos, elaborar el registro de votantes, conformar los distritos electorales, contar los votos y canalizar las denuncias sobre irregularidades y protestas por fraude" (Casar, 2015, p. 175).

Dicha Comisión estaría integrada por el secretario de Gobernación como representante del poder Ejecutivo, lo cual implicaba que el cambio en la legislación no hacía nada para terminar con el control gubernamental del proceso electoral. Aunado a ello gracias a la nueva ley "se incrementaron de dos a tres los comisionados de los partidos participantes, pero se dejó sin cambios la representación del Congreso, un diputado y un senador. Ahora los partidos políticos nacionales registrados debían proponer, de común acuerdo, a los tres de entre ellos que tendrían comisionados en la CFE" (Singer, 2010, p. 147). Estas disposiciones, sin embargo, no representaron beneficios concretos en el mediano plazo para el logro real de una pluralidad política, pues sólo un puñado de partidos pudieron participar de estas instancias dejando fuera a otras organizaciones como lo fue la UNS.

La reforma electoral de 1951, también dispuso la creación del Registro Nacional de Electores (RNE) (Morales-Paulin, 2004, pp.

30-31) en sustitución del Consejo del Padrón Electoral (CPE). Dicho registro "sería un organismo aparentemente neutral y técnico, tendría funciones permanentes y sería órgano dependiente de la CFE. El nombramiento de su director quedó en manos del presidente de la CFE, el secretario de Gobernación" (Singer, 2010, p. 148). Aunque se avanzaba en la creación de un registro electoral aparentemente más transparente y avanzado, era explícito el control gubernamental que permanecía sobre el mismo, lo cual limitaba las posibilidades reales de desarrollo democrático.

La nueva reforma legal también estableció reglas específicas para la selección de candidatos con lo cual ampliaba sus facultades a la vida interna de los partidos: "El artículo 30 sección 1 establecía que, para la selección de candidatos, el 'sistema de selección no podrá consistir en actos públicos que semejen a las elecciones constitucionales' es decir cualesquiera menos elecciones primarias" (Singer, 2010). Con ello se ponía una traba más a la libertad de actividad interna de las organizaciones políticas, pues aún cuando el método de selección de candidatos debía concernir a cada partido de forma exclusiva, el Estado pretendía también intervenir sobre la materia.

El apoyo sinarquista a Efraín González Luna en 1952

Las reformas electorales de 1951 ya comentadas, dieron nuevas esperanzas a los sinarquistas (aunque posteriormente desmentidas) de que el régimen priista abriría espacios a la oposición para participar en la vida electoral de la nación. En este contexto, durante la década de los cincuenta el entonces líder del movimiento, Juan Ignacio Padilla intentó revivir los años de esplendor iniciales de la

UNS, e inclusive planteó la posibilidad de que avanzara a los primeros planos de la política nacional.

Juan Ignacio Padilla nació en Guanajuato, en el estado del mismo nombre; fue seminarista en su juventud y después estudió derecho en la Universidad de Guanajuato, para posteriormente ejercer la abogacía. Participó cerca de los líderes sinarquistas desde los orígenes del movimiento y se convirtió durante la jefatura de Manuel Torres Bueno en director de *El Sinarquista*, órgano de prensa de la UNS.

Padilla fue autor de "Fe, Sangre y Victoria", el canto de lucha sinarquista que se convirtió en uno de los símbolos identitarios más distintivos de la UNS. Este himno hacía alusiones al resurgimiento de la patria, al sacrificio de los caídos sinarquistas con un sentido marcial y sacralizante y a la idea de que la victoria del sinarquismo sería la salvación de México, lo cual muestra algunos rasgos de la exaltación nacionalista que Padilla formuló al interior del movimiento.

Durante la gestión de Padilla como jefe sinarquista entre 1951 y 1955, la UNS dio continuidad a sus intentos de participación en la vida política electoral tanto a nivel local y regional como nacional. En esta área, los dos hitos centrales de su gestión fue el apoyo al Partido Acción Nacional (PAN) y a su candidato Efraín González Luna en la campaña por la presidencia de la República en 1952 y el intento por registrar ante las autoridades electorales al Partido Unidad Nacional.

Debido a los tiempos legales, ya no había posibilidades de intentar registrar un nuevo partido en la elección presidencial inmediata a la reforma electoral de 1951, se decidió que para la elección presidencial de 1952 la UNS apoyaría a Efraín González Luna. Este personaje fue electo candidato del PAN en un contexto en el que Juan Gutiérrez Lascuráin sustituyó a Manuel Gómez Morín como dirigente de la organización panista, lo que propició el aumento de la participación de los católicos en el organismo partidista.

La dirigencia sinarquista mediante un artículo publicado en *Orden*, presentó a su militancia argumentos para justificar el apoyo a González Luna, como los siguientes:

> Su calidad espiritual, sus antecedentes personales, su posición actual ante las angustias nacionales y su orientación ideológica, si no lo identifican con la aspiración sinarquista, si lo hacen el más aceptable. Le hemos interrogado concretamente sobre su opinión ante el capitalismo y sus iniquidades y su respuesta fue clara y contundente, acepta en esa materia, íntegramente, la doctrina católica. Es anticapitalista.[2]

También la dirigencia aclaraba a sus seguidores que el apoyo no era al partido sino al candidato aún cuando hubiera coincidencias ideológicas con el panismo, pues su plataforma política y su declaración de principios mostraban: "Con el ideario de nuestro movimiento una concordancia satisfactoria, si bien en los métodos y en ciertas actitudes existen divergencias importantes. Pero no se trata en este caso de un pacto con Acción Nacional, sino de una adhesión al candidato y esta se la damos cordial y total, al estilo sinarquista".[3] Esto mostraba la desconfianza que los sinarquistas tenían al PAN debido a una serie de desencuentros debidos en buena medida a las diferencias en cuanto a la composición de clase social de los militantes de cada organización y al temor de la UNS de que este tipo de alianzas pudiesen restarles autonomía.

El resultado final fue que González Luna perdió la elección presidencial obteniendo, según las estadísticas oficiales, el 7.82 por

2 *Orden*, época III, núm. 333, 13 de enero de 1952, p. 4.

3 *Ibid.*

ciento de los sufragios (285 mil 555 votos) frente al 74.31 por ciento (2 millones 713 mil 419 votos) del candidato oficial Adolfo Ruiz Cortines (Singer, 2010, p. 149). Aunque varios líderes sinarquistas se postularon como candidatos a diputaciones locales bajo las siglas panistas, el régimen no les reconoció ningún triunfo (Martínez, 2011, p. 171). A pesar de que la UNS argumentó que se había cometido fraude electoral, ninguna autoridad hizo el menor caso de las protestas, lo cual mostraba la realidad de la casi nula disposición a la auténtica apertura política por parte del régimen.

Juan Ignacio Padilla y el Partido Unidad Nacional

Padilla, después de lo ocurrido en las elecciones de 1952, propuso un nuevo proyecto de participación electoral a través del Partido Unidad Nacional (PUN). En seguida de que se aseguró de permanecer en el cargo supremo del sinarquismo, por un segundo periodo, a partir de febrero de 1953, Padilla impulsó la nueva iniciativa y nombró presidente del nuevo partido a José Valadez.

Entre los postulados básicos del PUN se encontraban diversos elementos llamados a favor de la dignidad de la persona humana, de la distribución justa de la riqueza y de un orden político democrático tanto a nivel nacional como municipal (Serrano, 1992, p. 306). Lo anterior, muestra la afinidad discursiva que el nuevo partido tendría con la doctrina social católica que, como se ha mencionado, fue una de las bases ideológicas del sinarquismo desde su fundación, así como un reclamo por un verdadero orden democrático en México.

En una edición del periódico *Orden* de julio de 1953, se dio a conocer a los militantes el manifiesto que anunció la creación del

PUN. En dicho documento se publicó la declaración de principios del partido en la que se criticaban diversos puntos del sistema como el caciquismo, la falta de unidad en torno a los valores nacionales y la ausencia de justicia social. Al mismo tiempo se planteaba, entre otros puntos, la oposición tanto al capitalismo como al comunismo y la necesidad de que las leyes reflejaran lo que los sinarquistas consideraban la realidad espiritual de México, lo que era un llamado implícito a reconocer un papel central en la vida pública al catolicismo (Martínez, 2011, p. 172).

En esta declaración de principios destaca el párrafo III en el que se alude a la democracia: "Creemos en la democracia. Nuestro Partido se propone practicarla lealmente y exigir a todos los participantes de la función electoral su adhesión real a dicho sistema, para resolver pacíficamente los problemas de la convivencia nacional".[4] La UNS reconocía que, aunque el régimen se decía a sí mismo "democrático", hacía falta una real práctica de dicho sistema lo cual sería la base de una solución pacífica permanente de las controversias políticas.

De manera indirecta se planteaba la necesidad de un sistema en el que los partidos pudieran competir equitativa y libremente por el voto ciudadano. En otro párrafo de la declaración de principios del partido, se deja ver la consideración sobre el tema educativo aludiendo a la vez a la norma constitucional:

> "Nuestro Partido no acepta el texto actual del Artículo 3º. De nuestra Constitución Política, relativo a la educación porque estima que constituye un decisivo factor de desunión y de discordia para la familia mexicana. Luchará por los medios que la

4 *Orden*, época III, núm. 43, 26 de julio de 1953, p. 4.

misma Constitución establece hasta conseguir su reforma en la que habrán de proscribirse dos errores fundamentales: El monopolio educativo por parte del Estado y la orientación atea que se imprime a la educación".[5]

Resulta interesante observar que aunque el PUN hacía explícito su rechazo a uno de los artículos que por excelencia constituían uno de los baluartes del laicismo estatal, expresaba a la vez su deseo de luchar contra él siguiendo las normas de la misma Constitución, lo cual muestra la relativa ambivalencia de los sinarquistas hacia la llamada Carta Magna, ya que mientras cuestionaban los puntos que no coincidían con su proyecto de nación católica, invocaban sus derechos de ciudadanos y proclamaban respetar las reglas pacíficas de participación política que la Constitución establecía.

Los trabajos propagandísticos para estructurar el PUN se realizaron entre finales de 1953 y principios de 1954, para inmediatamente tramitar el registro ante la Secretaría de Gobernación. La ley electoral pedía una cantidad mínima de 75 mil miembros. El 28 de octubre de 1954, la dependencia notificó la negativa a otorgar el registro pues supuestamente sólo se habían contabilizado 28 mil 689 afiliados de manera oficial (Martínez, 2011, p. 173).

La UNS protestó por lo que consideró una injusticia y un atentado a sus derechos electorales, con lo que experimentó en carne propia las consecuencias del exceso de control gubernamental sobre el procedimiento de registro de los partidos políticos que otorgaba la reforma a la legislación electoral de 1951. Los sinarquistas argumentaban que "prerrogativas que no se han negado por otra parte, ni a los del Partido Oficial que representa a la anti-democracia ni a

5 *Ibid.*

los que, en ridícula minoría o con nexos manifiestos con gobiernos extranjeros juegan el papel de comparsas sin dignidad y sin sentido de responsabilidad ciudadana".[6] Se acusaba de este modo que los derechos político-electorales sólo eran privilegio de algunos grupos que contribuían a la construcción de una fachada democrática del régimen y se aludía de paso a los supuestos nexos de partidos como el Popular de Vicente Lombardo Toledano con la Unión Soviética, argumentos comunes en la época de la Guerra Fría.

Jesús Mejía Chávez, jefe municipal de la UNS en Silao en 1964, y su secretario de acción política Nicolás Durán Torres, cuyo testimonio se retomará varias veces en este ensayo por ser ilustrativo del sentir de varios sinarquistas, en carta dirigida a Antonio Funes, clérigo local que tenía el nombramiento de prelado doméstico de Su Santidad en la parroquia Santiago Apóstol, refiriéndose al caso del PUN, hablando en retrospectiva, decían lo siguiente: "En el último plazo para que la Secretaría de Gobernación contestara a las ciento veintitrés mil firmas que le presentamos (…) nos negó el registro del partido. Y en esa ocasión se puso de manifiesto una vez más el miedo que se le tiene al Sinarquismo en la política electoral con partido propio".[7]

Muchos sinarquistas tenían la idea de que el régimen habría sentido temor de abrir más espacios de expresión política a una organización como la UNS. Después de ésta frustrante experiencia, el movimiento continuó en la búsqueda de diversos medios de continuar su permanencia en la vida política nacional, aunque ya consciente de que la supuesta apertura electoral del régimen no era más que una apariencia.

6 *Orden*, época III, núm. 480, 7 de noviembre de 1954, p. 4.

7 Oficio del 10 de julio de 1964. ACR-UNS, León, caja s/n, folio s/n, p. 3.

La campaña por la reforma electoral durante los procesos de 1958 y 1961

Años más tarde, durante el periodo de David Lomelí Contreras como jefe sinarquista, en la campaña por la presidencia de 1958, no se logró ningún acuerdo con Acción Nacional para apoyar a Luis H. Álvarez, por lo que se buscaron vías alternas para mantener una presencia durante el proceso electoral. De esta manera se organizó una campaña para exigir una reforma electoral más amplia y así obtener una real apertura del sistema político que les permitiera una efectiva participación en la vida pública. Aunado a ello se pretendía protestar contra la falta de libertad de voto de los miembros de sindicatos y organismos agrarios dependientes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y contra las recurrentes prácticas de fraude electoral.

La manera en que dicha campaña se llevó a cabo consistió en que "en todo sitio público, inclusive en laderas de cerros frente a ciudades y poblados" (Cervantes, s/a, p. 270) se pintaran las letras RE para hacer recordar a las autoridades el reclamo por una reforma electoral verdadera. Los militantes y simpatizantes sinarquistas el día de la elección también debían plasmar las siglas RE en las boletas anulando así su sufragio sin votar por ningún candidato.

Con esta estrategia se pretendía "enseñar al mexicano su derechos y deberes como ciudadanos y la necesidad de practicarlos" (Luna, 1992, p. 222). De esta manera, aún cuando se percibía que no iban a existir resultados concretos, al menos se iba a contribuir a la educación cívica de una parte de la población. Inclusive se invitó a los demás partidos políticos, a no participar en la "costosísima farsa y sangrienta burla de la dictadura oligárquica en agravio de la ciudadanía y del pueblo entero de México" (Luna, 1992). Los sinar-

quistas aplicaban duros epítetos al régimen debido a las prácticas amañadas en los procesos electorales que lesionaban los derechos electorales de los mexicanos. En 1961, se repitió la misma estrategia para las elecciones intermedias.

El ilustrativo testimonio firmado en 1964 por los sinarquistas de Silao, Jesús Mejía y Nicolás Durán, comenta lo siguiente: "En 1958 los sinarquistas votamos por la 'Reforma Electoral' dado que dicha ley está hecha para el fraude y para el chanchullo, es decir para el servicio del nefasto partido PRI que además de servirse de ese sistema electoral usa tácticas descabelladas, marrulleras y tramposas".[8] Esta acerba crítica reitera que para inicios de la década de los sesenta los sinarquistas habían perdido la fe en que el régimen les permitiera espacios reales de participación y eran conscientes de que en México las elecciones no eran más que trampas y fraudes con el propósito de que el aparato de poder priista se mantuviera intacto.

Las reformas a la Ley Electoral en 1963 y la introducción de los "diputados de partido"

Para inicios de la década de los sesenta el abstencionismo electoral aumentaba de forma preocupante debido a que resultaba muy cuestionable el hecho de que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) tuviera mayorías de más del 90 por ciento en las cámaras de diputados y senadores, disminuyendo aún más la credibilidad de la "democracia" mexicana.

En consecuencia, fue necesario realizar nuevas reformas a la Ley Electoral que hiciera posible un sistema de representación que

8 Oficio del 10 de julio de 1964, ACR-UNS, León, caja s/n, folio s/n, p. 3.

mejorara las apariencias de pluralismo en el sistema político mexicano.

La necesidad de una apertura política era evidente, aunque la propuesta de ampliar las oportunidades en el juego electoral se restringió sólo a determinadas organizaciones partidistas: "La iniciativa de reformas a los artículos 54 y 63 de la Constitución, enviada al Congreso de la Unión en diciembre de 1962, propuso impulsar solamente a los partidos minoritarios que ya contaban con registro. Al construir una pluralidad artificial en la cámara de diputados, se aumentó la presencia de la oposición con la asignación de curules mediante un cociente electoral" (Singer, 2010, p. 165).

Por lo tanto, esta nueva reforma no estaría destinada a satisfacer los deseos sinarquistas por nuevas oportunidades de registrar un partido, sino más bien a aumentar la imagen de pluralidad en el Congreso de la Unión, pero exclusivamente con los pocos partidos que ya tenían registro.

En este sentido, la nueva reforma "no admitió más partidos en la arena electoral, pero estimuló a los existentes al introducir los llamados diputados de partido, una fórmula de representación de las minorías políticas más que de representación proporcional para la cámara de diputados" (Casar, 2015, p. 176). Dicha modificación legal pretendía justamente que los partidos como el PAN y algunos otros que no eran más que comparsas del partido oficial como el Popular, el Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) o el Nacionalista de México (PNM), pudieran tener un mayor número de asientos en el Congreso.

El 22 de junio de 1963 se publicó la reforma al artículo 54 constitucional, resultado final de la iniciativa presentada en diciembre del año anterior, por medio de la cual "se otorgaron así cinco asientos a los partidos con registro que obtuvieran 2.5 por ciento de la votación

y un diputado más por cada medio punto porcentual adicional a la votación, hasta un total de 20 asientos" (Singer, 2010, p. 166). Más adelante en el texto legal se aclaraba que:

> Si se logra la mayoría en veinte o más distritos electorales el partido político nacional) no tendrá derecho a que sean reconocidos diputados de partido, pero si triunfa en menor número, siempre que logre el dos y medio por ciento mencionado (…) tendrá derecho a que sean acreditados hasta veinte diputados, sumando los electos directamente y los que obtuvieron el triunfo por razón de porcentaje (Morales-Paulin, 2004, pp. 30-31).

Como puede observarse esta reforma sólo ajustó numéricamente la proporción de diputados de otros partidos distintos del oficial que podían estar representados en las cámaras. Los partidos registrados sólo representaban corrientes minoritarias que, a excepción del PAN, al final terminaban siempre por apoyar al régimen. Esto, aunque trajo el avance de que se incluyera por primera vez en la Constitución el término "partidos políticos" (Singer, 2010, p. 165), en el fondo no significó ningún avance democrático.

Debe tomarse en cuenta que con estos cambios a la legislación electoral "la cámara de diputados aumentó su tamaño y 'pluralidad' y se esperaba, según el proyecto de la reforma constitucional, que se pudieran formar equipos (años más adelante llamados grupos parlamentarios) que dinamizaran su vida interna" (Singer, 2010, p. 166). Con ello se pretendía dar la apariencia de una mayor diversidad de posturas y de un debate más activo en el Congreso, aunque como se ha mencionado, sólo se cedían espacios a organizaciones políticas que se sabía de antemano no representaban mayores riesgos para el gobierno.

Como consecuencia de esta reforma "los partidos no sólo abandonaron las estrategias diseñadas para cuestionar al sistema, sino que ayudaron a legitimar al régimen al dar la bienvenida a la reforma e incrementar su presencia en los órganos de representación popular" (Casar, 2015, p. 177). Es decir, la reforma de 1963 en lugar de abrir mayores espacios a otras fuerzas para que pudieran tener una participación en la vida electoral, no hizo más que afianzar la continuidad del régimen priista.

Por otro lado, "la reforma también propició que los partidos comenzaran a tener incentivos para crecer y diversificarse geográficamente. Sus esfuerzos serían premiados con más curules en la Cámara de Diputados" (Casar, 2015, p. 2017). Lo cual cabe reiterar que sólo benefició a un puñado de partidos que en cierta manera recibieron una recompensa por su "oposición leal" al sistema. No obstante, el partido oficial continuaba estando sobre-representado. Como lo analiza Martha Singer:

> El propósito de fortalecer la presencia electoral de los partidos minoritarios sólo se cumplió parcialmente. En efecto propició que estos lanzaran un mayor número de candidatos y que incrementaran su presencia en la cámara de diputados, pero no evitó su debilidad y ninguna nueva organización política pudo obtener su registro legal, con lo que el rígido sistema de cuatro partidos se mantuvo invariable hasta la reforma política de 1977 (Singer, 2010, p. 166).

Las restricciones al registro de nuevos partidos continuaban prácticamente intactas. De hecho, en la fracción IV del Artículo 54 constitucional reformado en junio de 1963, se aclaraba que los partidos políticos que podrían acreditar diputados serían los que "hu-

bieran obtenido su registro conforme a la Ley Electoral Federal por lo menos con un año de anterioridad al día de la elección" (Morales-Paulin, 2004, p. 31). En este sentido había pocas oportunidades para participar electoralmente en la contienda presidencial de 1964 por lo que los sinarquistas plantearon una nueva estrategia. Ya que la reforma electoral de 1963 no aumentó la oportunidad para registrar nuevos partidos entonces los sinarquistas intentaron aumentar su presencia en una de las organizaciones políticas beneficiadas por la reforma que ya contaba con registro.

El intento de unión con el Partido Nacionalista de México durante la jefatura de David Orozco Romo

Entre 1961 y 1964 la jefatura nacional de la Unión Nacional Sinarquista, recayó en David Orozco Romo, quien propició un aumento de la opinión favorable entre la dirigencia del movimiento hacia la Democracia Cristiana, corriente entonces triunfante en países como Chile, por ejemplo.

A Orozco también le correspondió la búsqueda de participación mediante la conquista de espacios políticos en un partido ya registrado oficialmente, que hasta entonces había integrado a gente identificada con el sistema que no había logrado espacios de poder de primer orden y por tanto sólo había sido comparsa del régimen, aunque sus dirigentes en general mostraban una clara tendencia anticomunista, el PNM. La oportunidad de esta alianza residía no sólo en el registro que ya poseía el partido sino en capitalizar la experiencia política que ya poseían los dirigentes del organismo político.

Fue justamente en 1963, cuando se logró un acuerdo con un sector del PNM para que varios sinarquistas ocuparan puestos clave de dicha organización e integraran a su militancia a las estructuras del mismo (Martínez, 2011, p.175). No obstante, el partido pasaba en esos momentos por una profunda crisis interna, después de que quien hubiese sido su líder principal durante varios años Salvador Rivero Martínez fuese asignado a un puesto diplomático, asunto que dejó acéfalo al partido y con una creciente división interna, al no haber designado un sucesor claro como dirigente del PNM.

Existían principalmente dos facciones que disputaban la sucesión de Rivero, una dirigida por Alejandro Corral Camou, quien era seguido por Raúl Ortega Calderón, Francisco Félix Romandía y Francisco Gómez del Castillo, entre otros. Y la otra encabezada por Jorge Siegrist Clamont, quien contaba entre otros con el empresario Hugo Salinas Price, Joaquín del Roncal y Gómez Palacio y Jorge Prieto Laurens.[9] Rivero Martínez permaneció pocos meses en su cargo diplomático y a su regreso fracasó en el intento de reunificar el partido y terminó dirigiendo una tercera facción (Cervantes, s/a, p. 275) apoyado en Gustavo Gómez Samaniego, Salvador Martínez Nava, Eduardo Segura, entre otros.

Los sinarquistas sólo habían llegado a acuerdos con la facción dirigida por Jorge Siegrist, que era la más señaladamente anticomunista. Dicho sector del PNM necesitaba del apoyo sinarquista debido a que éste podía ser decisivo al momento de enfrentar a las otras dos facciones. Al momento de consumarse la alianza entre la facción de Siegrist y la UNS, esta facción reconocía como presidente al entonces gerente y propietario de Elektra Mexicana S.A., Hugo Salinas Price, en tanto que como vicepresidentes fungían Joaquín del Roncal y Gó-

9 Informe del 31 de marzo de 1964, AGN, IPS/DFS, caja 2966-B, expediente s/n, fascículo s/n.

mez Palacio y el sinarquista José Trinidad Cervantes. El secretario general del partido era Jorge Siegrist y Jorge Prieto Laurens fungía como secretario de acción política, por cierto, éste último también dirigente del Frente Popular Anticomunista de México (FPAM).

En el seno de la facción de Siegrist, aparte de Cervantes, estaban integrados los sinarquistas Mario García Ramos (que era secretario de organización) y Celerino Salmerón quien apoyaba al anterior en su labor y llegaría a ser en 1963 candidato a diputado federal por el tercer distrito del Distrito Federal por el PNM en 1963.[10] Salmerón sería uno de los opositores a la influencia de la Democracia Cristiana en la UNS y años más tarde se convertiría en uno de los escritores conservadores más críticos contra personajes históricos como Benito Juárez y Vicente Guerrero, a la vez que intentaba rescatar la figura de Agustín de Iturbide.

El panorama de faccionalismo dentro del PNM fue el pretexto ideal para que la Secretaría de Gobernación cancelara el registro de la organización de manera definitiva. El 30 de enero de 1964, la dependencia gubernamental alegó que ninguna de las facciones logró acreditar la representación legal del partido, lo cual habían intentado cada una de las tres facciones sin éxito. Gobernación otorgó un plazo adicional de cuarenta y cinco días con el propósito de que las facciones lograran un acuerdo, el cual no se alcanzó.[11] Los dirigentes sinarquistas argumentaron que la cancelación del registro del PNM se debía al temor del régimen de que dicho partido se convirtiera en una real fuerza opositora al haberse afiliado un grupo sinarquista al mismo, por lo que no hubo más opción que negarle al

10 Informe del 31 de marzo de 1964, AGN, IPS/DFS, caja 2966-B, expediente s/n, fascículo. s/n.

11 *Diario Oficial de la Federación*, tomo CCLXIII, núm. 25, 31 de marzo de 1964, pp. 1-2 en AGN, IPS/DFS, Caja 2966-B, expediente s/n fascículo s/n.

partido cualquier posibilidad de alcanzar espacios de participación electoral.

La UNS a través de su periódico *Orden* nuevamente acusó al gobierno de aplicar la Ley Electoral de forma discrecional y antidemocrática. No obstante, algunos actores políticos mostraron su aprobación respecto a lo ocurrido, como fue el caso de José González Torres, entonces contendiente por la presidencia por el PAN.

Como lo señalan en un comunicado interno los dirigentes sinarquistas Jesús Mejía y Nicolás Durán: "Antes de que la Secretaría de Gobernación decidiera la suerte del PNM ya estaba diciendo el candidato presidencial del PAN [González Torres] que: 'La cancelación del PNM es correcta' y más tarde declararía el presidente nacional del mismo PAN que: 'La cancelación del PNM es un paso tendiente a acabar con la simulación política en México'".[12] Las declaraciones de González Torres fueron un factor importante para que los sinarquistas se negaran una vez más a apoyar la candidatura del panista para la presidencia, pues justificaba la acción gubernamental que los sinarquistas consideraban un ataque más a sus derechos electorales.

Mejía y Durán consideraban que "para las elecciones de 1964 el PRI pensó: Cancelando el registro del PNM a los sinarquistas los controlamos a través del PAN. Y el PAN pensó a su vez: No teniendo los sinarquistas partido registrado no les queda otra alternativa más que la de venirse a refugiar con nosotros".[13] Estas líneas expresan una idea que muy posiblemente reflejaba la percepción que varios dirigentes sinarquistas tenían del sistema político y de la estrategia del PRI para nulificar la presencia política de la UNS.

12 Oficio del 10 de julio de 1964. ACR-UNS, León, caja s/n, folio s/n, p. 4.

13 *Ibid.*, p. 6.

Adicionalmente, reflejaba la rivalidad con el panismo por competir por el electorado de tendencia derechista y católica. Este episodio era para la UNS, un nuevo capítulo de la cerrazón gubernamental, de la falta de democracia auténtica y una muestra de que el sinarquismo no era comparsa ni "palero" del priismo en el poder, como parecía señalarlo el entonces candidato panista por la presidencia:

> Bien sabía González Torres que no era correcto el cancelar el registro del PNM. Bien sabía el presidente nacional del PAN que dentro del PNM estábamos los sinarquistas actuando y que nunca hemos sido paleros de nadie y que no íbamos a ningún simulacro político, sino a luchar como hombres por dar a México gobernantes honestos y capaces emanados de la actividad democrática libre del pueblo.[14]

Este tipo de situaciones fortalecía la convicción de varios sinarquistas en el sentido de que el panismo no representaba ninguna posibilidad de cambio en el *status quo* y de que su supuesta defensa de la legitimidad y la democracia era demasiado débil para representar una amenaza al régimen priista.

El fracaso en el intento de participar en la campaña de 1964 con Acción Nacional

Las mencionadas declaraciones de José González Torres a favor de la cancelación del registro del Partido Nacionalista Mexicano (PNM),

14 *Ibid.*, p. 4.

fueron un factor central que cerró las posibilidades de alianza electoral entre panistas y sinarquistas para 1964, hubo intentos previos por concretar la alianza en los cuales fue evidente el desprecio y la displicencia de miembros de la dirigencia panista respecto de los militantes del movimiento sinarquista.

González Torres parecía ser un candidato con amplias cualidades que resultaban atractivas para los sinarquistas (tal como en su momento lo fue Efraín González Luna), pues tenía una amplia trayectoria como miembro de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y dirigente de la Acción Católica. Su pensamiento, además, planteaba numerosos puntos de coincidencia respecto al papel del catolicismo en la sociedad que coincidían con los postulados sinarquistas.

Siguiendo el multicitado testimonio de Mejía y Durán, buena parte del fracaso en la tentativa de alianza electoral se debió a actitudes despectivas y soberbias de los panistas respecto a David Orozco Romo: "Fueron muchas las ocasiones en que el jefe nacional sinarquista acudió a las oficinas del PAN para llegar a esos acuerdos. Esperas de hasta de tres y cuatro horas para que los dirigentes del PAN se dignaran recibir a un hombre que estaba al frente de 550,000 ciudadanos listos para entrar en acción".[15]

Aunque los dirigentes sinarquistas de Silao exageraban respecto al número de militantes que para mediados de la década de los sesenta tenía la UNS, se deja ver el desprecio con el que la dirigencia de Acción Nacional trató al máximo dirigente del sinarquismo, así como el desinterés por concretar un acuerdo de colaboración con vías a la elección presidencial. Es probable que el desinterés de los panistas haya sido motivado por la escasa influencia que mostraba

15 *Ibid.*, p. 3.

el sinarquismo fuera de la zona del Bajío ya para estos años, lo cual habría hecho inútil la alianza.

Después de estas experiencias las relaciones entre el panismo y el sinarquismo se hallaban en uno de sus puntos más bajos. No obstante, pocos meses después, en algunos ámbitos locales los sinarquistas no tenían reparo en apoyar al PAN si se demostraba que los candidatos de ese partido tuvieran afinidad de propuestas y un trato correcto respecto a los sinarquistas. Un ejemplo de esto fue lo ocurrido en las elecciones locales de Guanajuato en 1965. En documento fechado el 10 de julio de ese año, en el estado mencionado, el secretario de acción política de la UNS Guillermo Velazco dictaba las siguientes normas para la participación en las elecciones para gobernador de ese año:

> Que se oriente a los sinarquistas y simpatizantes en el sentido de que por no tener el sinarquismo el instrumento (partido) necesario para actuar directamente en las elecciones de referencia y solamente tener derecho a empadronarnos y votar (…) en esta ocasión los sinarquistas votaremos a conciencia por los candidatos que mejor nos parezcan para representar a la ciudadanía libre de Guanajuato.[16]

En este sentido en vez de prohibir la participación electoral de sus militantes se les dejaba en libertad de elegir al candidato que mejor coincidiera con su visión política y que en su opinión representara una mejor opción para los guanajuatenses. No obstante, párrafos más adelante, se hacía una alusión especial a los candidatos de Acción Nacional: "Que si en sus respectivos municipios o distritos

16 ACR-UNS, León, caja s/n, folio s/n.

hay buena armonía con el PAN y con los candidatos que postulan y si estos son personas serias que ustedes consideran que se puede votar por ellos, recomiéndese en forma privada a la gente que voten por ellos".[17] De esta manera, ya el margen de elección no era tan amplio ni tan libre para la militancia sinarquista, pues se reconocía de manera clara que el PAN en ese momento era el único partido que podía tener cierta afinidad en sus proyectos político-ideológicos con los postulados sinarquistas.

Conclusiones

Aunque la Constitución de 1917 estableció que México era una República democrática en la que los miembros del poder Ejecutivo y Legislativo debían ser electos libremente e inclusive se decretó una Ley Federal Electoral fundamentada en la denominada Carta Magna, en la práctica el sistema político electoral en el México posrevolucionario sufrió un control estricto por parte del régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Ciertamente, hubo reformas que abrieron algunos espacios de participación a sectores ajenos al gobierno en 1951 y 1963, pero las mismas fueron insuficientes y superficiales, pues se dieron con el objetivo de fortalecer la imagen democrática del Estado, aunque en realidad dejaban todo el proceso electoral bajo un control gubernamental estricto.

Los dirigentes y militantes de la Unión Nacional Sinarquista, organización de la derecha católica que desde su fundación había dejado en claro su oposición al sistema político emanado de la Revolución mexicana, tuvieron en un principio una confianza no exenta

17 *Ibid.*

de ingenuidad, en que la voluntad aperturista del Estado era sincera y que a principios de la década de los cincuenta se daban las condiciones para que pudieran participar en elecciones con un partido político propio.

Estas esperanzas se fueron desvaneciendo cuando la Secretaría de Gobernación le negó, a juicio de los sinarquistas de manera injusta y arbitraria, el registro al Partido Unidad Nacional. Lo anterior llevó a la Unión Nacional Sinarquista a plantear nuevas estrategias de participación como la exigencia de una auténtica Reforma Electoral (expresada al oponer las letras RE en las boletas electorales) o al intento de penetración de una organización con registro, el Partido Nacionalista Mexicano, las cuales no dieron los resultados esperados, lo que propició un desencanto cada vez más profundo con las reformas electorales y una crítica constante de las prácticas fraudulentas que el régimen manejaba en el ámbito electoral.

La colaboración en lo electoral con el otro organismo relevante de la derecha no priista, como lo fue el Partido Acción Nacional, fue un aspecto que aún cuando tuvo un buen inicio con el apoyo otorgado en 1952 a la candidatura de Efraín González Luna, fue enfriándose en los procesos electorales subsecuentes debido a añejas rivalidades de clase y a la competencia por el electorado afín a las tendencias políticas derechistas. Hacia 1964, la abierta displicencia de algunos líderes panistas, incluido el propio candidato González Torres, señaló un alejamiento de ambas organizaciones políticas aún cuando en ciertas coyunturas electorales a nivel local los lazos no se rompieron del todo.

La lucha de los sinarquistas por tener una participación electoral fructífera y por aprovechar los resquicios legales que permitieran las sucesivas transformaciones en materia de normativa político-electoral se extendería todavía varios años más, hasta que por fin

en 1978 se le concediera el registro al Partido Demócrata Mexicano. Una vez promulgada durante el sexenio de José López Portillo, la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales, llevó al sinarquismo a nuevas experiencias electorales durante la década de los ochenta, principalmente en sus regiones de influencia histórica, como el Bajío y el Occidente mexicanos.

Aún cuando los sinarquistas se oponían de manera global al proyecto político emanado de la Revolución mexicana y por ende a la Constitución de 1917, principalmente en aspectos como la laicidad del Estado y de la educación o en materias como la reforma agraria, donde promovían la pequeña propiedad en contra del ejido, aceptaron e incluso vieron con agrado la relativa apertura electoral que en teoría garantizaban algunos de los artículos de la Carta Magna y las leyes emanadas de éstos. Por lo tanto, el principio de representatividad popular por la vía de las elecciones, que era supuestamente parte del proyecto revolucionario, pero que el régimen no cumplía, fue reivindicado por los sinarquistas, pues su cabal cumplimiento les hubiera permitido una participación político-partidista efectiva en la vida nacional.

En este sentido el proyecto sinarquista en materia electoral no era del todo distinto al que en teoría planteaba la Constitución del 17, pues aunque en los inicios del movimiento sinarquista pudieron existir algunos rasgos discursivos que revindicaban ciertos esquemas políticos autoritarios, para la década de los cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX, el discurso político del sinarquismo se mostró totalmente favorable a la democracia electoral y al cumplimiento efectivo de una real apertura política y de un proceso electoral limpio, con lo que prácticamente llegó a exigir el cumplimiento de lo indicado por la Constitución en esta materia en contraposición a la praxis, que consideraban fraudulenta y tramposa, del propio gobierno del PRI.

Después de que en la década de los noventa el único partido político emanado del sinarquismo que logró participar electoralmente, el Partido Demócrata Mexicano perdió su registro ante las autoridades y del fracaso que tuvo el movimiento en registrar el Partido Solidaridad en 2008, la actividad propiamente electoral del sinarquismo se ha desdibujado. Aunque en 2020 conserva su registro como asociación política nacional ante el Instituto Nacional Electoral, la Unión Nacional Sinarquista se mantiene con una militancia cada vez más reducida y con una fuerza casi testimonial. Inclusive los dirigentes actuales, como el jefe nacional Gerardo Escamilla no dejan de plantear como objetivo del movimiento la reconstitución de un partido político, esto se vuelve cada vez más complejo dada la falta de recursos humanos y financieros. En todo caso, el cumplimiento efectivo de la legislación electoral y de los planteamientos democráticos de la Constitución de 1917, siguen siendo parte de las exigencias del movimiento.

Fuentes de información

Archivos

Archivo del Consejo Regional de la Unión Nacional Sinarquista en León, Guanajuato, (ACR- UNS, León).

Archivo General de la Nación, Fondos de la Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales y de la Dirección Federal de Seguridad, (AGN/IPS/DFS).

Bibliografía

Acosta Rico, F. (2016). *La Derecha Popular en México. El caso de la Unión Nacional Sinarquista y el Partido Demócrata Mexicano*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Aguilar, R. y Zermeño G. (comp.) (1992). *Religión, política y sociedad: El sinarquismo y la Iglesia en México (Nueve ensayos)*. México: Universidad Iberoamericana.

Campbell, H. (1976). *La derecha radical en México (1929-1949).* México: Secretaría de Educación Pública.

Casar pérez, M. A. (2015). *Sistema político mexicano*. México: Oxford University Press.

Cervantes, J. T. (con el pseudónimo de Rocha Flavio). [s/a]. ¿Qué han hecho los partidos políticos? "La Unión Nacional Sinarquista, en letargo, está en espera de un líder". México, Unión Nacional Sinarquista.

De la Cierva, R. (1976). *Qué son las derechas*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

Escamilla Torres, R. J. (2011). *La formación de una nación y el sinarquismo en Michoacán (1920-1941)*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Hernández García de León, H. (2004) *Historia política del sinarquismo 1934-1944*. México: Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa.

Luna Argudin, M. (1992). Una sociedad autárquica, utopía sinarquista (1946-1960). En R. Aguilar y G. Zermeño. *Religión, política y sociedad: El sinarquismo y la Iglesia en México (Nueve ensayos)*. México: Universidad Iberoamericana.

Martínez Villegas, A. (2011). *La Unión Nacional Sinarquista: transformaciones ideológicas y participación política en el México posrevolucionario (1949-1971)".* Tesis inédita de maestría en Humanidades con línea en Historia. Universidad Autónoma Metropolitana -Unidad Iztapalapa.

Meyer, J. (1979). *El Sinarquismo: ¿Un fascismo mexicano? (1937-1947).* México: Joaquín Mortiz.

_____ (2003). *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*. México: Tusquets.

Morales-Paulin, C. A. (2004). *Gradualismo electoral.* México: Porrúa.

Ruiz Velasco Barba, R. (2014). *Salvador Abascal: el mexicano que desafió a la Revolución*. México: Rosa María Porrúa.

Serrano Álvarez, P. (1992). *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Singer, S. M. (2010). Partido dominante y domesticación de la oposición, 1951-1963. En L. Medina Peña (coord.). *El siglo del sufragio. De la no reelección a la alternancia*. México: fce/conaculta/ife/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Zermeño G. y Aguilar R. (1988). *Hacia una reinterpretación del sinarquismo actual*. México: Universidad Iberoamericana.

Hemerografía

Orden, época III, núm. 333, 13 de enero de 1952.
Orden, época III núm. 430, 26 de julio de 1953.
Orden, época III núm. 480, 7 de noviembre de 1954.

El invierno de los trabajadores

Saúl Escobar Toledo[1]

Introducción

El siguiente ensayo busca ofrecer un breve relato acerca de los cambios ocurridos en las últimas décadas a nivel mundial y en México. Inicia con una exposición que describe el momento en que las ideas sostenidas por lo que tradicionalmente se ha definido como la derecha en el plano político e ideológico, comenzaron a volverse dominantes en casi todo el mundo en aspectos sustanciales como las políticas económicas y particularmente en la regulación del trabajo. Este vuelco se inició con el desplazamiento de los partidos situados al centro izquierda, como el Partido Laborista de Inglaterra (PLI) pero, pocos años después, casi todos los gobiernos de distintos signos partidarios abrazaron esos postulados. Ello significó una mudanza histórica que dio paso a una nueva etapa del capitalismo que dejaba atrás los fundamentos del llamado Estado de Bienestar, basado en la protección social, el pleno empleo y una amplia intervención en la economía. En América Latina se tradujo, después de la severa crisis de principios de la década de los ochenta, en un conjunto de reglas aplicadas bajo el concurso del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). México sufrió ese cambio y sus repercusiones afectaron su vida política, social y económica.

1 Profesor-Investigador de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

En este escrito se hace énfasis en la reacción del sindicalismo, el cual no pudo detener la imposición de las nuevas medidas. De esta manera, las disposiciones laborales, basadas en la "flexibilización del trabajo" pudieron aplicarse prácticamente sin resistencia. Surgió entonces la posibilidad de cambiar la legislación laboral, la cual reflejaba el viejo modelo del estado desarrollista y protector de las décadas anteriores y de los postulados de la Constitución de 1917. Detallamos las reformas a la Ley Federal del Trabajo (LFT) en 2012, para ilustrar su complejidad, ya que los resultados fueron insatisfactorios para todos: Tanto para los empresarios y las organizaciones sindicales afines al gobierno como a las independientes. Así, los cambios legislativos quedaron como letra muerta. No alteraron la vida laboral del país.

Sin embargo, la crisis económica de 2008, la "Gran Recesión", causó grandes estragos en casi todo el mundo, incluyendo a los países más desarrollados. Sus efectos políticos llevaron a un cuestionamiento de los esquemas teóricos dominantes y pusieron otra vez sobre la mesa el debate acerca de la desigualdad, el modelo de crecimiento y, en particular, el papel de los sindicatos, la capacidad de negociación de los trabajadores y la concentración de la riqueza, temas que habían sido relegados por la derecha y que históricamente han sido defendidos por la izquierda.

En México, el descontento con la globalización se tradujo en una coyuntura histórica particular que llevó a otra reforma laboral, decretada pocos años después, aún más ambiciosa y de signo contrario a la de 2012, pues se reformó la Constitución, no sólo la ley reglamentaria. Dichas enmiendas han sido calificadas como las más radicales en la historia del país, entre otras razones, porque tuvieron como eje la democracia sindical y el fortalecimiento de la negociación contractual, bases sobre las cuales se pretende cambiar el mo-

delo económico que empezó a construirse a nivel mundial desde 1979.

El rumbo de estas transformaciones, tanto en nuestro país como en las regiones desarrolladas y en desarrollo del planeta, es incierto. ¿Estamos ante el surgimiento de una nueva etapa del capitalismo que propicie una mejor distribución del ingreso y un mayor protagonismo de los trabajadores y sus organizaciones? Nadie puede asegurarlo, pero, por lo pronto, en los días que corren, la inestabilidad económica y política, la inconformidad social, y la revisión de los postulados que hace unos cuantos años se reclamaban como el pensamiento único y anunciaban el fin de la historia, han permeado los debates académicos. El siguiente relato pretende contribuir a esa discusión a partir de un breve recuento de evolución histórica más reciente del país destacando, especialmente, la cuestión laboral.

El "Cambio de Marea"

El 4 de mayo de 1979 Margaret Thatcher, del Partido Conservador (PC), se convertía en la primera mujer que ganaba el cargo de Primer Ministro del Reino Unido de la Gran Bretaña. Su triunfo no sólo desplazó a sus rivales del Partido Laborista (PL). En realidad, abría el camino a una nueva etapa en la historia del capitalismo en Inglaterra y en el mundo. Como lo demostraron los acontecimientos posteriores, a partir de entonces se conocería un ciclo de gobiernos, en distintas partes del orbe, que adoptarían un nuevo modelo de políticas públicas conocidas como "neoliberales". Se dio inicio a lo que después se nombró la revolución de los ricos o conservadora, o la contrarrevolución monetarista (Tello e Ibarra, 2012; Stiglitz, 2002;

Piketty, 2014; Reich, 2008). Una gran transformación regresiva que, siguiendo a Karl Polanyi, consiste en la restauración del "proyecto utópico del liberalismo económico" (Polanyi, 1992). Este proyecto, en lo que toca al ámbito laboral, se distinguiría por un conjunto de acciones que afectarían radicalmente la vida de los trabajadores en casi todos los países capitalistas, ya que se impuso un nuevo trato político al movimiento sindical y cambió drásticamente las relaciones obrero-patronales.

Al celebrar su triunfo en las urnas en marzo de 1979, Thatcher afirmó que "se había producido un cambio de marea en la sensibilidad política del pueblo británico. Habían renunciado al socialismo, el experimento de treinta años [que] había fracasado plenamente, y estaban dispuestos a probar otra cosa. Ese cambio de marea era nuestro mandato" (Thatcher, 1994). Las expresiones de la ministra se referían a las políticas públicas que habían dominado no sólo en Inglaterra sino en gran parte de Europa a partir de la posguerra y que dieron lugar a lo que se llamó el Estado Benefactor (*Welfare State*), régimen que protegió al trabajador con seguro del desempleo, salarios reales al alza, prestaciones diversas, ayuda para vivienda, salud, educación públicas y gratuitas. Además, permitió la construcción de un poder sindical amplio que se manifestó tanto en el control de los contratos en los centros de trabajo como en una enorme influencia en las políticas públicas.

La ruptura de Thatcher con ese pasado de casi tres décadas fue drástica y profunda. Su gobierno se propuso una ambiciosa reforma que incluyó la política fiscal, la política monetaria y las relaciones laborales. Se inició la privatización de las empresas públicas, se disminuyeron los gastos y la deuda pública, se congelaron salarios y se redujo la plantilla de trabajadores del sector gubernamental. También se impuso una disminución del impuesto sobre la renta, favora-

ble a las personas y empresas de ingresos más altos y se aplicó una política de desregulación y el recorte de los subsidios industriales. Igualmente, se dio prioridad al combate a la inflación por medio de la reducción y el control de la oferta monetaria, la elevación de los tipos de interés y la eliminación del control de precios y del control de cambios. Y, lo más relevante, el gobierno de Thatcher decidió combatir frontalmente el poder de los sindicatos.

Para ello se reformaron distintas leyes, prohibiendo, entre otras cosas, el bloqueo de las empresas en huelga por parte de los trabajadores y la obligación de adherirse a un sindicato para ingresar a trabajar a una empresa. Además, los dirigentes y las organizaciones sindicales que llevaran a cabo un paro sin cumplir con los requisitos de ley serían penalizados. También se responsabilizó a los líderes obreros de cualquier acción ilegal o violenta que llevaran a cabo sus representados en las calles, lo que se castigaría con la cárcel.

Una vez que logró que se aprobara esta legislación, Thatcher siguió una política rigurosa de control sobre los trabajadores y sus sindicatos mediante el uso de la fuerza pública. La represión fue dura en las calles y en los centros de trabajo, sobre todo contra los mineros y los trabajadores portuarios, los sectores de la clase obrera inglesa mejor organizados y más combativos. Las huelgas llevadas a cabo en 1984 y 1985 por la Unión Nacional de Mineros (UNM) en oposición al proyecto del gobierno británico que decretó el cierre definitivo de un gran número de centros de trabajo, resultarían decisivas. Dichas movilizaciones son consideradas entre las más violentas y largas de la historia de Reino Unido. El sindicato fue derrotado y ello resultó crucial, pues permitió que las reformas de Thatcher se consolidaran.

Sus políticas económicas también debilitaron al movimiento obrero. La recesión que tuvo lugar en los primeros años de la década

de los ochenta llevó al sector manufacturero, el centro de la fuerza sindical, a reducir su personal a la mitad mientras que el desempleo aumentó en más de tres millones. La afiliación se desplomó de unos 12 millones a fines de los setenta a la mitad en el curso de los diez años siguientes. Después de la huelga de los mineros, la oposición laborista aceptó resignadamente la nueva legislación y las medidas adoptadas por el thatcherismo. Las organizaciones sindicales iniciaron un profundo declive. Perdieron poder, influencia, millones de miembros y muchos de sus derechos conquistados en tantos años de lucha (Thatcher, Seldon y Collings, 2000).

El éxito de la ministra y de sus políticas antilaborales tuvieron eco en otras partes del mundo. A ello ayudó la elección de Ronald Reagan en noviembre de 1980, otro conservador recalcitrante. El ex gobernador de California impuso una nueva estrategia económica en Estados Unidos. Una de sus medidas más importantes se basó en un presupuesto público inspiradas en la teoría del control de la oferta (*supply side economics*), que proponía la disminución de los impuestos, la reducción del gasto público y la reducción de la emisión de dinero: Todo ello para bajar la inflación y a la vez aumentar los incentivos en las empresas y los individuos para que se elevara la producción y el empleo. Eran medidas similares a las del gobierno británico, inspiradas en la misma idea: Desmontar el Estado de Bienestar de la posguerra. A lo largo de la década de los ochenta, empezaron a aplicarse, poco a poco, los lineamientos neoliberales y monetaristas en otros países industrializados. En Alemania el primer ministro socialdemócrata Helmut Schmidt, impuso una política similar a la de Inglaterra y el gobierno que le sucedió, de filiación democratacristiana, continuó con la misma orientación antiinflacionaria y liberal. Luego siguieron, con matices y resistencias, Francia e Italia. Para entonces esas medidas se habían convertido en la teoría

y la política oficial de la mayoría de los principales países capitalistas y su influencia se extendió a las regiones del mundo subdesarrollado. El FMI en su Informe Anual de 1986 afirmaba con cierto optimismo: "La estrategia ha tenido mucho éxito en lo referente al control de la inflación" (Rodríguez, 2005).

Casi al mismo tiempo, en diversas partes, incluyendo Europa y América Latina, se impusieron reformas a las leyes del trabajo que provocaron protestas masivas y huelgas generales especialmente en Argentina, España, Italia y Portugal. La resistencia obrera obedecía a una razón evidente: Las enmiendas proponían flexibilizar el trabajo, es decir fortalecer la capacidad de control del empleador para someter a la fuerza de trabajo a sus intereses con el propósito de disminuir los costos de la mano de obra. Dicha flexibilización tenía también como fin "disciplinar a los sindicatos y a sus aliados políticos" ya que "ni un sindicalismo fuerte ni un Estado fuerte" se consideraban ya "como contrapesos necesarios al capital". Toda la confianza se ponía en la libertad de los mercados (De la Garza, 2001).

El Consenso de Washington y el caso de México

Las nuevas políticas públicas de Margaret Thatcher en Inglaterra y de Ronald Reagan en los Estados Unidos fueron extendidas hacia América Latina fundamentalmente a través de lo que se llamó el Consenso de Washington, término acuñado por John Williamson en un documento de trabajo elaborado para una conferencia organizada por el Institute for International Economics (Instituto para la Economía Internacional, IEI) que se realizó en noviembre de 1989 (Williamson, 2004). El documento recoge el pensamiento neoliberal

señalando diez aspectos básicos que sirvieron para definir las reformas en materia de política económica que deberían aplicarse en los países en desarrollo. Se basaban en la firme creencia de que el libre mercado es la clave del crecimiento y que el Estado debía simplemente colaborar para hacer rentable la inversión privada, dejando de jugar, como había sucedido en las últimas tres décadas, su papel de agente económico estratégico basado en su capacidad de regulación y control sobre diversas empresas públicas, algunas de ellas de gran importancia para la vida de las naciones.

Vale la pena recordar que ese "consenso" llegaba después de una severa crisis económica en América Latina, acentuada de manera considerable por el estallido de la moratoria a la deuda externa a comienzos de la década de los ochenta, que se achacó al "populismo" económico supuestamente practicado por los gobiernos de esa región.

La aceptación de las políticas recomendadas por el Consenso de Washington y las instituciones internacionales, encabezadas por el FMI y el BM, se debió a que parecía la respuesta correcta frente al agotamiento del modelo sustitutivo de importaciones dirigido por el Estado que había prevalecido en las últimas décadas. No debe sorprender que la historia de México entre 1980 y el fin de siglo pasado haya seguido un patrón similar al que acabamos de exponer (Escobar, 2010).

En 1982, el presidente José López Portillo tuvo que anunciar la suspensión de pagos de la deuda externa del país. Aunque esta medida fue acompañada de otras decisiones como la nacionalización de la banca y el control de cambios, la moratoria no pudo evitarse y se desató una crisis de carácter continental con repercusiones planetarias. México tiene el dudoso honor de haber inaugurado la etapa de las crisis financieras del capitalismo de fin de siglo.(Marichal,

2010). Con ello también se dio inicio a la llamada década perdida de muchos países en desarrollo, durante la cual se desplomó el crecimiento económico y hubo un profundo retroceso en los niveles de vida de la población.

Así, durante el gobierno de Miguel De la Madrid (1982-1988) se deprimieron los salarios en términos reales; se aplicaron severos ajustes al gasto público y se aplicaron despidos masivos en las empresas privadas y, sobre todo, en las entidades públicas; además se desató una ofensiva contra las prestaciones y los contratos colectivos de trabajo de las grandes empresas afectando a los contingentes más organizados de los trabajadores.

La batalla más significativa tuvo lugar a mediados de 1983, cuando la crisis ya había estallado y ocurrido la suspensión de pagos de la deuda externa. Las organizaciones del Congreso del Trabajo decidieron realizar un emplazamiento a huelga general y propusieron un conjunto de reformas económicas. A través de un Manifiesto a la Nación señalaron:

> '[…] la necesidad de revertir la tendencia de la acumulación de capital, orientándola permanentemente hacia una distribución equitativa de la riqueza económica…, bajo la rectoría del Estado' y 'la necesidad de cambiar el modelo de acumulación privilegiante (sic) de la iniciativa privada a favor de los sectores público y social de la economía para hacer una realidad nuestra vía de desenvolvimiento histórico y alcanzar el proyecto nacional contenido en nuestra Constitución' (Escobar, 2010, p.52).

En junio, la Confederación de Trabajadores de México (CTM) estalló la huelga en algunos centenares de empresas, y no miles como había anunciado. A pesar de esta presión, la negativa presidencial

fue tajante y por primera vez el gobierno decidió enfrentarse al sindicalismo corporativo, su viejo aliado. Con ello, el gobierno puso en claro ante los dirigentes cetemistas que no negociaría la política económica y mucho menos pondría a revisión las severas políticas de ajuste. No habría marcha atrás. Ello generó un fuerte distanciamiento entre el presidente De la Madrid y una parte del movimiento obrero organizado. La disputa ocupó todo el sexenio, principalmente los primeros cuatro años, pero al final logró ser controlada sin mayores costos para el gobierno.

La derrota de la CTM puso fin a cualquier posibilidad de detener, desde el propio grupo dominante (en ese entonces aglutinado en el PRI), el vuelco neoliberal. A partir de entonces la influencia del llamado "movimiento obrero organizado" decayó sensiblemente, lo que se vería claramente después, en 1987, cuando se decidió la candidatura del PRI a la presidencia de la República. El sindicalismo oficial entró en un proceso acelerado de decadencia.

Por su parte, la movilización popular y, en particular la respuesta del sindicalismo independiente, fue controlada principalmente mediante la represión y los despidos masivos de los centros de trabajo. Las agrupaciones opositoras al Congreso del Trabajo lograron organizar, al principio del sexenio, una movilización nacional que culminó en octubre de 1983 en un paro cívico nacional, una nueva experiencia de lucha que pretendió reunir no sólo a los sindicatos sino también a las más diversas organizaciones sociales. El paro obtuvo apoyo, pero no el necesario para detener al gobierno. Tampoco fue el inicio de una nueva etapa de movilizaciones. En los años subsiguientes, las organizaciones independientes pasarían a una etapa de resistencia aislada.

El sexenio de De la Madrid terminó con un desplome del empleo y el salario obrero. "La distribución del ingreso se modificó negati-

vamente para los trabajadores. El porcentaje del ingreso nacional correspondiente al capital (el excedente de explotación) pasó del 57 por ciento en 1980 al 65.4 en 1987. En cambio, la parte correspondiente al trabajo (la remuneración de los asalariados) cayó de 43 por ciento en 1980 al 34.6 en 1987" (Álvarez, 1991, pp. 33-38)

Samaniego (2016) calcula una caída de casi diez puntos del Producto Interno Bruto (PIB) en las participaciones de las remuneraciones tan sólo entre 1981 y 1983. Para abundar, entre 1982 y 1992 se conoce la peor caída del salario mínimo en la historia del país: 6.36 por ciento anual acumulando una reducción del -63.6 por ciento (Escobar, 2016, p. 322). Fue un ajuste mayúsculo en pocos años.

Aunque durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari la inflación se redujo y con ello se atemperó la caída salarial, el poder adquisitivo de los trabajadores no se recuperaría. Por el contrario, los salarios mínimos siguieron bajando en términos reales, la desocupación en el sector industrial aumentó y los salarios contractuales se toparon por disposición oficial. Esta situación se alargó por más de treinta años.

La flexibilización del trabajo y la ficción contractual

A partir de la década de los ochenta, las políticas neoliberales no se redujeron a controlar los salarios. También impusieron la desregulación del mercado laboral, lo que repercutió en las condiciones de contratación y de seguridad social. La flexibilización ha propiciado la creación de empleos de mala calidad, ya sea por su inestabilidad, sus bajas remuneraciones, su desprotección social o sus condiciones de trabajo inadecuadas. De esta manera, además de un desem-

pleo crónico y un crecimiento vertical de las ocupaciones informales, se han generalizado los puestos de trabajo precarios (Escobar, 2017). Pero quizás uno de los fenómenos más graves de este modelo se encuentre en la proliferación de contratos de protección[2] que empezó a presentarse en los ochenta cuando el reajuste económico fue más severo.

Debido a ello, el panorama se modificó radicalmente. Aunque el Congreso del Trabajo y sus viejos dirigentes formalmente existen, en los hechos ocurrió una profunda transformación. Desde entonces, el sindicalismo de papel y los contratos ficticios se han vuelto una práctica cada vez más frecuente. Sobreviven algunos de los grandes sindicatos nacionales (electricistas, petroleros, minerometalúrgicos, ferrocarrileros) y, entre los empleados públicos del apartado B, la Federación Sindical de Trabajadores al Servicio del Estado (FSTSE). Pero estos agrupamientos, a pesar del número de afiliados que reúnen, son cada vez menos importantes en la vida del país.

A pesar de estos cambios, al margen de la ley, nunca se descartó la idea de imponer una reforma laboral (Escobar, 2016). Desde 1989 el gobierno mexicano había hecho diversos intentos para que se legislara en esta materia. El asunto se discutió en la Cámara de Diputados bajo el salinato y el zedillismo, aunque de manera un tanto informal y reservada. Los proyectos nunca llegaron a con-

2 Un contrato de protección es aquel que se pacta a espaldas de los trabajadores entre un sindicato y un patrón. De esta manera, los trabajadores mantienen una relación de trabajo bajo condiciones que frecuentemente desconocen, pues nunca fueron consultados. Ligados a estos contratos existen también los sindicatos fantasmas, organizaciones también desconocidas por sus propios afiliados. Sindicatos y contratos son registrados ante la Junta de Conciliación y Arbitraje por un "líder" a espaldas de los trabajadores. Gracias a ello, dicho "representante" puede cobrar cuotas sindicales o pedirle al patrón un pago a cambio de sus favores. El término se explica porque se trata de contratos que protegen al patrón de cualquier reclamo laboral; protege igualmente al líder frente a otra organización sindical que decidiera disputarle la administración del contrato colectivo y que pudiera defender a esos trabajadores. Y cubre también a las autoridades de algún cuestionamiento sobre la falta de cumplimiento de la ley.

cretarse pues ni siquiera se presentó formalmente una propuesta al poder legislativo. Fue hasta la presidencia de Vicente Fox cuando finalmente se llevó a la Cámara de Diputados una iniciativa para enmendar los ordenamientos laborales, pero no prosperó entre otras cosas porque el PRI, entonces en la oposición, no quiso darle ese mérito al partido gobernante.

Las condiciones cambiaron cuando esta organización política ganó las elecciones presidenciales en 2012 y el presidente panista Felipe Calderón aceptó mandar una propuesta al Congreso negociada previamente. Los astros se habían alineado y después de veintitrés años de intentos infructuosos, por fin el 30 de noviembre de 2012, a unas horas del cambio de gobierno, el mandatario saliente publicaba el decreto de reformas a la LFT. La reforma largamente aplazada pero siempre presente en los deseos de las cúpulas empresariales y los gobiernos en turno, tanto del PRI como de Acción Nacional, se hacía realidad. Los sindicatos independientes representados por la Unión Nacional de Trabajadores (UNT) y el Sindicato Mexicano de Electricistas (SME), entre otros, se opusieron tajantemente pero no impulsaron movilizaciones a gran escala. Los legisladores de los partidos de izquierda o progresistas, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), Movimiento Ciudadano (MC) y el Partido del Trabajo (PT) también manifestaron su rechazo, pero no lograron cambiar la decisión de la mayoría.

Lo más relevante de la reforma de 2012 se encuentra en aquellos artículos que afectan directamente a las condiciones de trabajo y el salario, como sucede con la subcontratación (artículos 15-A, B, C y D) y la contratación por horas (Artículo 83). Otras disposiciones relevantes se refieren a los periodos de prueba y capacitación (Artículo 39, incisos A, B, C, D y F) y la indemnización del trabajador en caso de despido (Artículo 48).

A pesar de contar con la mayoría legislativa, la redacción final de algunas de estas normas elaboradas por los legisladores del PRI y el PAN, posiblemente las más importantes contenidas en el decreto firmado por el presidente, adolecen de serios problemas. En el caso de la subcontratación, las disposiciones aprobadas son permisivas y al mismo tiempo engorrosas. Los requisitos planteados trataron de limitar el llamado *outsourcing* mediante un conjunto de candados. Si éstos se cumplieran rigurosamente, este tipo de prácticas se reducirían sustancialmente. Sin embargo, en los hechos, a cinco años de su promulgación, nada ha cambiado.

Hay que subrayar que con la subcontratación se ha creado un régimen desventajoso para los trabajadores. Las condiciones de trabajo, sobre todo en materia de higiene y seguridad, las prestaciones de ley, y el pago de las cuotas a la seguridad social no se respetan. El ejemplo más visible de este tipo de contratación lo encontramos en los trabajadores de limpieza que laboran en empresas públicas y privadas y que muchas veces son ejemplo evidente de maltrato y abuso laboral.

En el caso del salario por horas (Artículo 83), las nuevas disposiciones legales permiten el fraccionamiento del salario y con ello su reducción. Un trabajador que realice un trabajo igual que otro recibiría la mitad, la cuarta o hasta la octava parte del salario de su compañero porque laborará menos de la jornada completa de ocho horas. La generalización del pago por horas puede considerarse un arma de destrucción masiva de empleos "decentes o dignos" y un instrumento que presiona los salarios hacia la baja. También afecta otros derechos como la pensión por retiro, pues el número de cotizaciones requeridas para conseguir esta prestación será mucho más difícil de alcanzar bajo la contratación por horas. Sin embargo, otra vez como en el caso anterior, la redacción es deficiente y, en

los hechos, tampoco ha tenido mucho éxito para generar nuevos empleos.

Debe subrayarse que el contenido de estas disposiciones no alteró el régimen legal que auspicia la antidemocracia sindical, la corrupción, y la simulación mediante los contratos de protección. A pesar de que diversas propuestas se pusieron sobre la mesa de debates, el Congreso no aprobó ninguna de ellas: En primer lugar, la elección de los dirigentes mediante voto libre, directo y secreto. Otra, muy destacada, incluía dos nuevos artículos en los que se señalaban los procedimientos para demandar la firma de un contrato colectivo según los cuales la Junta de Conciliación y Arbitraje estaría obligada a convocar a un recuento entre los trabajadores para que ellos decidieran qué sindicato debería representarlos. Una vez electo el sindicato, éste podría negociar el contrato colectivo con los representantes legales de la empresa correspondiente y, en su caso, emplazar a huelga. Se señalaba que este procedimiento era obligatorio y que si no se realizaba la elección tampoco se podría firmar el contrato ni emplazar a huelga.

Estas últimas propuestas no recibieron el apoyo del PAN ni de los empresarios. A pesar de que la derecha mexicana había declarado repetidamente, incluso antes de la etapa neoliberal, que era partidaria de la democracia sindical y opuesta al corporativismo, decidió frenar todas las reformas que se debatieron sobre este asunto en el Congreso en 2012.

Diversos especialistas (Bensusán y Middlebrook, 2013) han afirmado que la transición a la democracia en nuestro país no pasó por las organizaciones sindicales. En el plano jurídico ello se ha reflejado en que el contenido de la ley es básicamente el mismo desde 1931 a pesar de los cambios cosméticos de 2012. La vida de los sindicatos se caracteriza en su inmensa mayoría por la opacidad y la falta de

representatividad de sus dirigentes. La ley ha servido para proteger este estado de cosas, por un lado, manteniendo la facultad del reconocimiento de las directivas por el gobierno, y, por otro, dejando que la rendición de cuentas por parte de sus líderes no sea obligatoria.

La alternancia entre el PRI y el PAN no modificó esta situación. Si en el pasado la ley daba cobertura a un sistema político autoritario de partido único que se apoyaba en un sistema corporativo basado en el control vertical de los sindicatos y la exclusión de las disidencias, ahora esa misma ley protege a un régimen político distinto, que ha permitido la alternancia en el poder, pero que sigue negando la democracia sindical.

¿Fin del invierno?

El Fondo Monetario Internacional publicó su Informe 2017 bajo el título "Promover el crecimiento inclusivo". En este documento se expone que "tras varios años de un comportamiento desalentador, la economía mundial empezó a tomar ímpetu… pero aún yacen profundas incertidumbres acerca del orden económico y financiero de la posguerra que tendrán que enfrentarse en los próximos años" (FMI, 2017).

El documento señala que "las inquietudes acerca de la desigualdad del ingreso y el crecimiento inclusivo han pasado a ser un tema de relevancia mundial". Advierte que, en los últimos treinta años, la disparidad ha aumentado en muchos países y "los ricos son cada vez más ricos". Señala también que tras la crisis financiera mundial de 2007-2008 se "ha exacerbado la reacción política contra la globalización". Reconoce que "pese a todas sus ventajas el comercio (mundial) ha sido perjudicial para ciertos grupos de traba-

jadores y comunidades, particularmente en Estados Unidos y Europa". Y asegura que las investigaciones del FMI, sobre este tema han demostrado "que el aumento de la desigualdad implica riesgos para la durabilidad del crecimiento económico, que el diseño de políticas públicas incide en la distribución del ingreso y que los gobiernos también pueden ayudar a hacer frente a esta situación".

Por eso, el FMI, asegura que ahora se está orientando hacia la búsqueda de medidas que promuevan el crecimiento inclusivo: Reformas fiscales (incluyendo una mayor inversión en infraestructura pública), reformas del sector financiero y reformas del sector agrícola "pueden tener importantes consecuencias distributivas en los países en desarrollo" (FMI, 2017).

Por su parte, a principios 2017, el Foro Económico Mundial había publicado su "Reporte sobre el crecimiento inclusivo y el desarrollo 2017" (*World Economic Forum*, 2017). En este documento se reconocía, basado en datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), "el reto de la declinación de la participación del trabajo en el ingreso en todo el mundo". Hacía notar que, en dieciséis países investigados por esa organización, su participación cayó del 75 por ciento a mediados de la década de los setenta al 65 por ciento antes de la gran recesión (2008), y que esta tendencia había empeorado desde entonces. Sin duda, agregaba el reporte, dicho fenómeno está relacionado directamente con el deterioro de la distribución del ingreso. Varios factores han causado esto: Tecnologías que ahorran trabajo; la globalización del comercio; presiones del capital financiero para aumentar los dividendos; una disminución del poder de negociación de los trabajadores y el debilitamiento de las instituciones.

Para contrarrestar estas tendencias, aseguraba el Foro, era necesario aumentar el salario mínimo, pues donde se ha llevado a cabo

esta medida, se ha reducido la desigualdad sin efectos adversos al empleo. Pero, agregaba, eso no es suficiente pues se requiere también ampliar la protección social (sobre todo en materia de salud), un mejor clima para las empresas y que los trabajadores recuperen su poder de negociación contractual para mejorar sus condiciones de trabajo.

Este conjunto de medidas, señalaba el Reporte, "reduce las desigualdades y previene la pobreza, aumenta la productividad laboral, empodera a la gente para obtener un trabajo decente y promueve el crecimiento inclusivo". Debe recordarse que el *World Economic Forum* o Foro de Davos, con sede en Suiza, reúne a los principales líderes empresariales y políticos a nivel internacional y a periodistas e intelectuales seleccionados para analizar los problemas más apremiantes que afronta nuestro planeta. El Foro está financiado por cien empresas que ocupan un lugar relevante en la economía global, pues cada una de ellas factura más de cinco mil millones de dólares anuales.

Las recomendaciones del FMI y los planteamientos del Foro Davos se basaban apenas hace unos años en la desregulación y la libertad de los mercados, incluyendo de manera destacada la flexibilización del trabajo. Reconocer los malestares de la globalización, principalmente sus efectos adversos en la distribución del ingreso, y recomendar una mayor intervención del Estado mediante políticas fiscales y de inversión pública, así como acciones en el terreno laboral que fortalezcan el salario y la posición de los trabajadores para pactar con sus empleadores, son algunos elementos que parecieran apuntar hacia un vuelco en el pensamiento de las élites intelectuales ligadas al poder económico y político.

Otra muestra destacada de esta nueva sensibilidad desde las cúspides del poder se encuentra en el discurso ofrecido por el ex

presidente norteamericano Barack Obama, en Johannesburgo, con motivo del centenario del nacimiento de Nelson Mandela (Obama, 2018), en el cual expresó:

> [...] debemos ser conscientes de todos los aspectos en los que el orden internacional no ha estado a la altura de las expectativas. El hecho de que los gobiernos y los poderosos no hayan afrontado verdaderamente los fallos y las contradicciones de ese orden internacional es una de las razones por las que gran parte del mundo corre hoy el peligro de volver a una vieja forma de actuar más brutal y peligrosa... Por eso tenemos que empezar por reconocer que, por más leyes que existan sobre el papel, por más declaraciones maravillosas que figuren en las constituciones, por más bellas palabras que se hayan pronunciado en las últimas décadas en las cumbres internacionales o en los pasillos de Naciones Unidas, las viejas estructuras de poder y privilegio, de injusticia y explotación nunca desaparecieron del todo. Nunca se desmantelaron por completo... En otras palabras, existen demasiadas personas para las que, cuanto más han cambiado las cosas, más han seguido siendo iguales.

Advirtió que, si bien la globalización y la tecnología han abierto nuevas oportunidades, también:

> [...] han trastocado los sectores agrarios e industriales de muchos países. Han reducido enormemente la demanda de ciertos tipos de trabajadores y han contribuido a debilitar a los sindicatos y la capacidad de negociación de los trabajadores. Han permitido que al capital le resulte más fácil eludir las leyes y los reglamentos fiscales de las naciones-Estado y transferir millo-

> nes, miles de millones de dólares con sólo tocar una tecla de un ordenador.

Remarcó que:

> 'La consecuencia de todas estas tendencias ha sido el estallido de las desigualdades económicas. Unas cuantas docenas de personas tienen tanta riqueza como la mitad más pobre de la humanidad'. Todo ello, agregó, empeoró 'debido al devastador efecto de la crisis financiera de 2008… y el comportamiento irresponsable de unas élites que provocó años de dificultades para la gente corriente de todo el mundo'.

Y concluyó: "Por consiguiente, ahora que conmemoramos el 100 aniversario de Madiba, nos encontramos en una encrucijada, un momento en el que dos visiones muy distintas del futuro de la humanidad compiten para conquistar a los ciudadanos de todo el mundo. Dos relatos diferentes sobre quiénes somos y quiénes debemos ser".

El problema es que hasta ahora casi nada se ha hecho para traducir estas preocupaciones en realidades. Adoptar el crecimiento inclusivo como un planteamiento central para enfrentar los problemas que aquejan a nuestras sociedades, representa un cambio de paradigmas. Muchos intelectuales y políticos, ajenos u opositores a las élites del poder, ya habían advertido el desastre actual desde hace años, poniendo el acento precisamente en estos temas. Desgraciadamente, aunque el Consenso de Washington parece estar agonizando, aún no hay un nuevo esquema de políticas públicas que se estén poniendo en práctica con el apoyo de la comunidad internacional. Los nuevos enfoques anunciados por el FMI pueden quedar en puras declaraciones, sin efectos prácticos. En Francia, el

presidente Emmanuel Macron impuso una reforma laboral que afecta sensiblemente la capacidad de negociación de los trabajadores y los sindicatos. Y en América Latina, Argentina y Brasil, con el vuelco a la derecha en estos dos últimos países, se están aplicando las mismas medidas neoliberales de antaño. Para ellos como para muchos otros gobiernos, incluyendo a la Unión Europea, las nuevas visiones del FMI, el Foro de Davos y los reclamos de personajes como Barack Obama, les tienen sin cuidado.

Mientras tanto, de vuelta a México…

Sin embargo en nuestro país, de manera un tanto sorpresiva, se produjo un giro a las reformas laborales. El 24 de febrero de 2017 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la reforma constitucional más importante en esta materia desde 1917. La iniciativa fue enviada por el presidente de la República y aprobada por una amplia mayoría en el Senado, en la Cámara de Diputados y por los Congresos de las entidades del país entre abril de 2016 y enero de 2017.

Se trata de una reforma (Red de Solidaridad de la Maquila, 2017, pp.3-5; Alcalde, 2017; Escobar, 2017, p. 2) que cambia sustancialmente cuatro aspectos centrales: Primero, la justicia laboral (aunque únicamente para los trabajadores del sector privado), eliminando las juntas de conciliación y arbitraje tripartitas, que ahora estará a cargo de tribunales locales y federales del Poder Judicial (PJF) que deberán actuar bajo los principios de "legalidad, imparcialidad, transparencia, autonomía e independencia". En segundo lugar, se crea una nueva institución para hacerse cargo del registro de todos los sindicatos y los contratos colectivos, un organismo descentralizado que tendrá "plena autonomía técnica, operativa, presupuesta-

ria, de decisión y de gestión" y operará bajo los principios de "certeza, independencia, legalidad, imparcialidad, confiabilidad, eficacia, objetividad, profesionalismo, transparencia y publicidad". En tercer lugar, para la resolución de conflictos entre sindicatos, la elección de dirigentes y, muy importante, para solicitar la firma de un contrato colectivo, se requerirá el voto de los trabajadores "personal, libre y secreto" el cual será garantizado por la ley.

Esta reforma ataca directamente severos problemas que han padecido los trabajadores: La parcialidad, el burocratismo y la corrupción endémica de las Juntas; el registro de sindicatos y contratos bajo el consentimiento y directriz de los gobiernos federal y estatales, anulando casi totalmente la posibilidad de formar sindicatos independientes; la continuidad de dirigentes electos antidemocráticamente en las organizaciones gremiales; y, de manera destacada, la existencia de los contratos de protección patronal, el cáncer mayor que corroe la vida laboral en México.

Se trata de una reforma constitucional que avanza en el camino de la democracia y la libertad sindical, la justicia, y la legitimidad de las representaciones gremiales y de la titularidad de los contratos colectivos. Sin embargo, para que todo esto se vuelva realidad y los cambios puedan empezar a instrumentarse, se requiere completar la tarea y llevar a cabo una compleja reforma a las leyes de la materia, en especial a la Ley Federal del Trabajo (LFT). Para ello, se dio el plazo de un año, el cual se venció a principios de 2018.

Debe señalarse que los cambios al Artículo 123 constitucional se propusieron en un contexto en el que el Estado mexicano estaba a punto de firmar el Tratado Transpacífico (TPP) (Escobar, 2016) un acuerdo comercial de grandes dimensiones en el que participarían doce países de Asia y América, incluyendo los Estados Unidos. Según la información disponible y las opiniones de diversos actores

que participaron en el debate, la iniciativa presidencial fue resultado de una presión muy fuerte, a nivel internacional, que ejercieron organismos como la OIT, sindicatos y defensores de los derechos laborales de algunos de los países socios del Transpacífico. Fue de alguna manera, una condición que plantearon antes sus gobiernos y parlamentos para aceptar la incorporación de México a ese gran acuerdo económico.

Pero, como se sabe, la vida da muchas vueltas. El TPP fue repudiado por el presidente Donald Trump en los primeros meses de 2017. Después se abrió la renegociación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y luego el país entró en la etapa electoral con vistas al 2018. Bajo estas nuevas condiciones, completamente distintas a las que había cuando Enrique Peña Nieto presentó la iniciativa, el gobierno y la representación de los grandes empresarios decidieron, primero, torcer el sentido de la reforma y luego congelar los cambios a la LFT. Tocará al nuevo Congreso, bajo una nueva correlación de fuerzas donde el partido Movimiento Regeneración Nacional (MORENA) tiene la mayoría absoluta, decidir la suerte de la reforma constitucional de 2017. Hay principalmente dos posibilidades: Hacer viable las enmiendas del Artículo 123 y propiciar una nueva etapa de las relaciones laborales y del sindicalismo mexicano; o anularlas y mantener el mismo estado de cosas que ha prevalecido en las últimas décadas.[3]

3 Las reformas a la Ley Federal del Trabajo, congruentes con los cambios constitucionales señalados, se aprobaron a principios de 2019.

Conclusiones

Parece haber un consenso: El mundo se encuentra en una encrucijada. Si llegaran a prevalecer los enfoques del crecimiento incluyente podríamos estar ante un mejor futuro. En cambio, si se mantienen los esquemas neoliberales y aumenta la exclusión social, la globalización será más vulnerable a los choques económicos, financieros y geopolíticos y, en tres o cuatro años, se puede producir una nueva crisis. Peor todavía, si los gobiernos de derecha, nacionalistas y conservadores logran imponer sus dictados, sobre todo Trump en Estados Unidos, no sólo aumentará el riesgo de un agravamiento de los problemas económicos y sociales. También peligran la paz y la sustentabilidad del planeta.

Por ello, se requiere adoptar el tema de la desigualdad como eje de las políticas públicas y de las resistencias sociales y, consecuentemente, poner en práctica una nueva política laboral basada en mejores salarios, empleos dignos, protección adecuada y contratación colectiva con sindicatos representativos y fuertes.

En México, las elecciones del 1º de julio de 2018 han dado lugar a un cambio en la vida política del país. Pronto veremos si ello permite orientar a la nación hacia un desarrollo más incluyente.

Fuentes de información

Bibliografía

Álvarez Béjar, A. (1991). Economic Crisis and the Labor Movement in Mexico. En K. Middlebrook. *Unions, Workers and the State in Mexico*. San Diego: Center for US-Mexican Studies, University of California.

Bensusán, G. y Middlebrook, K. (2013). *Sindicatos y política en México*. México: flacso.

De la Garza, E. (2001). *La Formación económica neoliberal*. México: uam-i y Plaza y Valdés.

Escobar Toledo, S. (2010). Las batallas en el desierto: los trabajadores mexicanos 1980-2000. En M. Camarena (coord.). *De la insubordinación a la obediencia, El Sindicalismo*. México: Colección Claves de la Historia del siglo xx, inah.

_____. (2016). Salario mínimo y salarios: evolución y situación actual. En R. Cordera (coord.). *Más allá de la crisis. El reclamo del desarrollo*. México: fce.

_____. (2 de marzo 2016). tpp. *El Sur*.

_____. (2016). Las reformas a la Ley Federal del Trabajo: una perspectiva histórica. En Hernández Vicencio, T. *et. al*. (coord.). *El orden del mercado y el desorden de la nación.* México: uacm y Editorial Ítaca.

_____. (2017). Crecimiento, empleo y salarios: México en los años del tlcan. *Revista Estado y Políticas Públicas. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.* Argentina: flacso.

Ibarra, D. (2017). *Mercados abiertos y pactos sociales*. México: fce.

Marichal, C. (2007). *Nueva Historia de las grandes crisis financieras.* Buenos Aires: Debate.

Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo* xxi. México: fce.

Polanyi, K. (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: fce.

Red de Solidaridad de la Maquila (2017). *Documento Informativo, Reforma de la Justicia Laboral en México*. Recuperado de www.maquilasolidarity.org.

Reich, R. (2008). *Supercapitalism: The Transformation of Business, Democracy, and Everyday Life.* Nueva York. Vintage books.

Rodríguez Vargas, J. (2005). *La Nueva Fase de Desarrollo Económico y Social del Capitalismo Mundial.* México: unam, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía.

Samaniego Breach, N. (2016). La participación del trabajo en el ingreso nacional: el regreso a un tema olvidado. En R. Cordera (coord.). *Más allá de la crisis. El reclamo del desarrollo*. México: fce.

Seldon, A. y Collings D. (2000). *Britain Under Thatcher, Harlow*. Inglaterra: Longman, Pearson Education Ltd.

Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. Madrid: Ed. Taurus.

Tello, C. y Ibarra J. (2012). *La revolución de los ricos*. México: Facultad de Economía, unam.

Thatcher, M. (1994). *Los años en Downing Street*. México: Ediciones Aguilar-Nuevo Siglo.

Williamson, J. (2004). *A short history of the Washington Consensus*. Barcelona: Fundación cidob.

Hemerografía

Alcalde, A. (14 de octubre 2017). Una contrarreforma laboral secreta. *La Jornada.*

Escobar Toledo, S. (25 de octubre 2017). Contrarreforma laboral*. El Sur*.

Recursos electrónicos

Fondo Monetario Internacional. (2017). *Informe Anual. Promover el crecimiento inclusivo*. Recuperado de https://www.imf.org, última consulta 20 julio.

Obama, B. (22 de julio 2018). Seguid alzando la voz (discurso íntegro). *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/07/20/actualidad/1532103185_554799.html.

_____. (18 de julio 2018). The Nelson Mandela Lecture. *The New yoker.* Recuperado de https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-nelson-mandela-lecture-barack-obama-johannesburg?mbid=nl_Daily%20071918&CNDID=30125509&spMailingID=13903962&spUserID=MTMzMTgzMDgwMzc0S0&spJobID=1441625661&spReportId=MTQ0MTYyNTY2MQS2.

World Economic Forum. (2017). *The Inclusive Growth and Development Report 2017.* Recuperado de https://es.weforum.org/reports/the-inclusive-growth-and-development-report-2017, última consulta 15 de marzo de 2018.

Las derechas mexicanas frente a la constitución. Siglos xx y xxi, de Tania Hernández; se imprimió en XXXXXX de 2021 por Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, col. Metropolitana Tercera Sección, Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750. El tiraje fue de 500 ejemplares ■

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

La Constitución mexicana de 1917 refrendó los principios republicanos, federalistas y laicos de su predecesora; asimismo asentó bases inéditas para la estructuración política y económica del país y transformó las relaciones entre el Estado y la sociedad.

¿Cuáles fueron los desacuerdos que plantearon las derechas respecto al contenido de la Constitución del 17 y hasta qué punto se delineó un proyecto alternativo de nación? Con estas preguntas se busca abrir la discusión a una nueva mirada sobre la historia nacional y contribuir al análisis de las vías por medio de las cuales las derechas mexicanas hicieron una crítica al contenido constitucional y desarrollaron distintas estrategias para delinear los rasgos de un proyecto de Estado y de nación alternativo al que definió el imaginario social y político del México contemporáneo.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

ISBN: 978-607-417-778-7
www.ibero.mx/publicaciones